ISSN 0024-7359



La solitude

De la nuit obscure

Yves Cattin
Paul Gravillon
Jean-Claude Lavigne
Gérard Rolland
Jean-Claude Sagne
Christoph Theobald

223

Juin 1995 — tome XLIV-3

Directeur : Christian Duquoc

Secrétaires de rédaction : Isabelle Chareire, Réginald Ringenbach

Administrateur : Gabriele Nolte

Secrétariat administratif : Françoise Aubery

Revue publiée avec le concours du centre national du livre

Fondée en 1951 par des Dominicains de la Province de Lyon, Lumière & Vie, revue d'information et de formation, veut satisfaire aux exigences de la recherche théologique, en se faisant l'écho des questions posées au christianisme et des interpellations que la foi adresse à notre temps.

CAHIERS DE L'ABONNEMENT 1995

Lumière & Vie

2, PLACE GAILLETON 69002 LYON
CCP 3038 78 A LYON
TÉL. 78.42.66.83 - FAX 78.37.23.82

n° 223



La solitude de la nuit obscure

La solitude redoutée et désirée

La solitude est parfois un choix, elle est souvent un destin, elle est toujours une nécessité. Un choix : les enquêtes sociologiques récentes indiquent qu'un grand nombre de nos compatriotes préfèrent vivre seuls. Ces enquêtes entendent par là que l'habitat solitaire répond, pour beaucoup, au choix d'un mode de vie. Les investigations ne disent pas si ce choix est cause d'isolement ou mène à la solitude psychologique.

Un destin : beaucoup d'hommes et de femmes subissent la solitude et l'esseulement qui peu à peu devient isolement. Les liens familiaux, conjugaux, amicaux, de voisinage ou de travail se sont desserrés au fil des jours. Mobilité sociale, échecs, maladies, chômage contribuent à tisser un destin contre lequel la lassitude accumulée renonce à lutter. La solitude s'abat alors sur l'individu : elle le voue au vide d'un quotidien sans relation, elle renforce le malheur d'être et le malaise de vivre. Le destin confisque l'intériorité sans ouvrir au divertissement salutaire : l'individu est isolé, esseulé, il éprouve la mort en cette vie.

Une nécessité : nul n'échappe à la solitude. Elle est la condition nécessaire, si endurée en sa richesse potentielle et non en sa dérive fatale, à la relation qui ne soit ni possessive ni parasitaire. Le sujet humain ne devient lui-même que s'il cesse de vivre par substitution et procuration, que s'il se tient en un lieu où nul autre ne peut se situer : le sien propre. Être à l'aise en son lieu et être heureux en sa compagnie ne sont pas naturels : il faut que le petit d'homme ait été rassuré, câliné, reconnu, aimé pour qu'il s'accepte unique et seul sans amertume, - qu'il soit à lui-même et aux autres tolérable. Le devenir humain est ardu. La solitude acceptée et bénéfique est le terme d'une longue maturation où les jeux du hasard ne sont pas exclus. Nécessité ambivalente, donc. Mais nécessité absolue puisqu'il n'existe pas d'accès à soi-même sans solitude assumée.

La solitude n'est pas l'absence de relations, elle n'est ni le rejet, ni le mépris de l'autre. Sinon elle est solitude amère et destructrice. Bienfaisante, elle est la résultante de relations saines. Les auteurs spirituels ont loué sa nécessité pour la rencontre de Dieu. Le désert habite l'imaginaire chrétien : Elie y séjourne après son action d'éclat contre les sectateurs de Baal, Jésus affronte l'esprit malin et converse avec les bêtes sauvages. La solitude ouvre au silence serein dans lequel résonne la Parole de Dieu. Les spirituels, cependant, n'en ignorent ni la dureté, ni l'ambivalence. La légende de saint Antoine, ses reprises picturales, témoignent que le désert est un lieu dangereux, celui de toutes les tentations. Le solitaire affronte, sans le divertissement qui garde du vertige, ce qui en lui ne cesse de se dérober à l'appel de Dieu. N'étant plus distrait de cette Parole qui sourd en lui, il en mesure son tranchant et sa tendresse. Les fantasmes qui accablent saint Antoine au désert représentent l'ultime tentative pour l'arracher au silence et à la solitude où Dieu habite. Le séjour au désert est une parabole. Elle raconte ce qui peu ou prou advient à tous, mais qu'un petit nombre vit consciemment dans l'entrelacs de ténèbres et de lumière dont notre condition est faite.

Ce cahier essaie de nouer les aspects divers de la solitude sans effacer son ambivalence ni réduire sa foisonnante richesse. Ceci explique qu'il s'ouvre par la méditation de Paul Gravillon sur la solitude indispensable à la création littéraire ou poétique. Cette entrée manifeste combien la solitude est interne à notre condition. L'investigation sociologique écrite par Jean-Claude Lavigne, laissant de côté la réflexion sur ce que désigne la solitude, manifeste cependant combien son choix préside à de multiples formes de vie réussies ou combien son imposition travaille à rendre amère l'existence. Yves Cattin s'efforce de cerner ce dont il s'agit lorsque l'on parle de solitude : il en établit clairement l'ambivalence, car elle est très souvent le lieu du désespoir alors que sa visée tend à établir la personne dans sa vigueur et son ouverture. Jésus, quant à lui, n'a pas évité cette ambivalence : Gérard Rolland, en un texte suggestif, évoque ce qu'il en fut de son parcours dans l'incompréhension de beaucoup et le silence

de Dieu. A ce silence, Jean-Claude Sagne nous introduit par l'étude du chemin des mystiques. L'épreuve les ouvre à un Dieu qui est don et relation. La solitude est la condition d'une rencontre indicible et non plus la sanction d'une incapacité de communiquer.

Christoph Theobald, dans une très belle méditation de l'article du Symbole des Apôtres, la communion des saints, cherche à manifester en quel terreau humain s'enracine ce qui fait l'objet d'une espérance apparemment folle : n'être pas fasciné par la mort et s'ouvrir au simple bonheur d'exister sous le regard de Dieu et de nos compagnons de route.

Les auteurs de ce numéro :

Yves CATTIN, professeur de philosophie à l'Université de Clermont-Ferrand

Paul GRAVILLON, journaliste et écrivain, Lyon

Jean-Claude LAVIGNE, dominicain, Tours

Gérard ROLLAND, prêtre, Genève

Jean-Claude SAGNE, dominicain, professeur de psycho-sociologie, Université Lyon II

Christoph THEOBALD, jésuite, professeur de théologie dogmatique, Centre Sèvres, Paris

Paul GRAVILLON

L'expérience littéraire et la solitude

Le désert, lieu de la parole

La création poétique ou artistique n'exprime pas ce qui se trame dans la société, elle s'écarte du mouvement collectif, elle obéit à une cohérence intérieure. Par son retrait des logiques sociales, elle ouvre un nouvel espace. Il n'est ni un refuge, ni un lieu alternatif. L'artiste est étranger aux intérêts communs ou sociaux au nom même de la parole poétique et des relations qu'elle fonde. L'écriture poétique ne compense pas l'isolement, elle dit l'unique, elle donne naissance au « je » dans la solitude où se joue la vérité du destin singulier.

La création (artistique ou littéraire) ne va pas sans une distance à l'égard de la logique -ou de la mythologie- des rapports sociaux (dont l'exposition ou l'édition). Cette solitude sociale me paraît nécessaire : les tactiques ou stratégies de compromis- et même de compromissions -inévitables et propres à tout rapport collectif sont, en effet, selon moi, incompatibles avec l'exigence d'une démarche intellectuelle, à plus forte raison avec celle d'une démarche artistique elle-même à distance des « mots de la tribu » et de toute logique du discours (dominant), à moins de verser -davantage encore qu'avec les idées- dans le piège des fantasmes collectifs et le cloaque des sentiments.

Créer : l'invention d'un nouvel espace

Une démarche de création, même si elle a des filiations, plus ou moins explicites mais forcément culturelles, a pour loi fondatrice une cohérence intérieure, par définition irréductible, et c'est l'œuvre qui en est l'épreuve et la preuve à l'exclusion de tout autre critère : subjectivisme et solipsisme ne « tiendraient » pas. En d'autres termes, la création me paraît se définir à l'opposé de tout modèle collectif mais en même temps devoir se situer dans un espace commun, objectif (public, si l'on veut). Le paradoxe n'est qu'apparent, il constitue en tout cas, me semble-t-il, le caractère propre de toute création dont l'objectif est quand même d'inventer, sinon de nouvelles références, du moins de nouvelles approches, de nouveaux regards et, de ce fait, peut-être, un nouvel espace.

Un tel espace n'a évidemment rien à voir avec celui qui n'est que le produit ou la résultante des rapports de forces et des fantasmes collectifs où les groupes sociaux se donnent à voir et à vivre : passage obligé de toutes les activités humaines cet espace collectif est, bien sûr, aussi le lieu où la création se donne à voir ou plutôt -et c'est ici le premier indice de différence- se donne à lire, à déchiffrer, car c'est bien dans un autre espace qu'elle invite à entrer, non un espace privé, confidentiel ou secret (ou sacré), mais encore une fois un espace public, objectif, c'est-à-dire partageable, donc réel et concurrentiel de l'autre -ce n'est pas un refuge ni même un lieu alternatif qui ne se définiraient qu'en opposition ou en substitut (j'ai parlé du lieu collectif comme d'un passage obligé)- un espace dont l'originalité radicale est justement de n'avoir rien à voir avec l'espace collectif et surtout pas d'accueillir ses fantasmes mais d'ouvrir à une réalité, une réalité qui ne se donne pas dans le collectif.

Cette réalité est celle de la vraie relation, fondatrice du sujet, qui n'est ni une donnée immédiate ni un produit : qui l'est si peu qu'elle doit même se constituer contre eux, c'est-à-dire contre les fantasmes et contre les rapports de forces du collectif. Et c'est par là que toute création est tenue de commencer : un artiste, un écrivain ou un poète, c'est quelqu'un qui d'abord se fait étranger -l'Etranger de Baudelaire et de Camus- à ces réseaux, à ces circuits, à ces filiations et ces filières, pour les traverser ou les couper dans la « solitude du coureur de fond », à la manière du Christ au désert -ce mot-clé- récusant les fantasmes de

Satan (le diabole : l'esprit qui provoque tout à la fois division et confusion), récusant aussi les filiations claniques (« Qui sont mes frères ? ») au nom de la cohérence de la Parole et des relations qu'elle fonde.[1]

Au lecteur inconnu

Pour pondérer tout ce que je viens d'affirmer d'une façon un peu péremptoire (en opposant la solitude créatrice au collectif social) j'ajouterais que -toutes proportions gardées bien entendu- comme le Christ avait besoin d'un Paraclet, l'artiste ne peut pas rencontrer les autres seul : il lui faut un « témoin », un « avocat », un intermédiaire, tant l'œuvre est solitaire, tant elle creuse aussi une rupture qui, au lieu de fonder (« la foi profonde » comme disait Rabelais), deviendrait l'occasion de chute et de scandale. Il ne faut surtout pas, en effet, que cette rupture soit l'occasion d'un malentendu entre l'artiste et le public, malentendu qui, contrairement à une vision romantique (ou anarchiste), n'est ni une fatalité ni une malédiction. Car si l'écriture n'est pas un jeu social, elle n'est pas non plus un jeu solitaire même quand elle provoque, par son exigence, une marginalité plus ou moins grave : Louis Calaferte le savait bien qui, parlant de sa démarche, écrivait (dans ses Carnets de 1974-77) : *« Sans doute est-ce là une espèce de folie, mais alors sacrée, à laquelle je m'abandonne d'instinct. Sans souci des modes ni du succès jamais je n'ai obéi qu'aux profonds courants de moi-même, ce qui me vaut ma demi-obscurité et la précarité. »*

Même les plus secrets ont pu dire -comme Henri Michaux dans *Panorama de la jeune poésie française,* 1945 : *« Les lecteurs me gênent. J'écris, si vous voulez, pour le lecteur inconnu ».* Tant il est vrai que l'écriture n'est pas là pour compenser la solitude, la fuir et l'exalter : elle en a seulement besoin elle qui, par ailleurs, est un bonheur (et pas seulement un exercice exigeant). Je dirais en d'autres termes qu'elle est faite pour être entendue mais ne cherche pas à être écoutée : « Que celui qui a des oreilles... » disait le Christ.

N'est-ce pas aussi le cas de la parabole ? Il y a vingt ans la poésie, parce qu'elle ne disait pas littéralement ce qu'il y avait à délivrer en

1. Le désert en hébreu *Midbar* : le lieu de la parole.

moi depuis l'adolescence, a pu le faire, comme le rêve et la psychanalyse, qui parlent en paraboles. Dire littéralement aurait tué ce qu'il y avait à dire -ou m'aurait tué- et dans tous les cas n'aurait pu briser l'interdit. La parabole -comme le grain de sénevé (le plus petit mais l'on peut se mettre à l'ombre de son arbre)- fait germer, grandir, s'accomplir l'inconnu, l'indicible, et surtout l'unique.

Ecriture sociale et création littéraire

Lorsque j'avais commencé par l'écriture sociale -qui impliquait et recherchait explicitement le public, le référent social- nouvelles ou romans, fabrications littéraires consacrées (c'est moi, en fait, qu'elles devaient consacrer, selon la bonne vieille règle -non écrite- en vigueur dans nos sociétés modernes et médiatiques même si je n'en avais alors pas conscience, plus soucieux de me soumettre aux règles que de chercher la renommée), j'avais pris sans le savoir le chemin le plus sûr vers l'inauthentique. Si j'avais pu aller plus loin j'aurais perdu toute chance de trouver ma vérité sans pour autant me faire adopter par la tribu (au moyen des *Mots* comme l'a si bien illustré Sartre), sans réaliser cette intégration adulte laissée en plan lors de mon adolescence.

Ce n'est surtout pas l'écriture qui peut être l'outil de cette intégration, au contraire, car l'écriture est, par excellence, celui de la naissance du «je» (de ce « je » qui est tout autre, comme disait Rimbaud), encore faut-il passer par la parabole car elle ne viole pas la solitude mais la fait germer, fleurir comme le désert, le désert où la question n'est pas seulement la soif mais aussi l'eau et la manne, répondant ainsi à la définition que René Char donnait du poème : c'est -disait-il- « l'amour réalisé du désir demeuré désir ».

La création artistique et poétique ne peut être orientée vers la recherche d'un public, elle poursuit une aventure intérieure : c'est sa seule motivation. Il lui faut un espace -un mot que je préfère à « solitude » car il est plus vrai et plus riche, la solitude pouvant impliquer une mise à l'écart ou une rupture de la relation aux autres, ce qui n'est évidemment pas le cas de la création dont la relation est au contraire la finalité- mais il est bien vrai qu'il lui faut réaliser ou conquérir cet espace contre les fusions, identifications ou fantasmes, en vue d'accueillir la durée, cet « espace du temps » où se déploient toutes les dimensions de

l'homme dans sa germination, sa croissance et son accomplissement. Dans cet espace de transparence, de perspective et de percée, la relation se fait visible, et l'œil, intelligence.

Il ne peut pas y avoir d'espace social comblant qui constituerait « notre » place : dans le domaine identitaire tout le social (la dimension collective et publique) n'est jamais que fonctionnel, constamment redéfini et relatif, sauf à y ajouter une forme ou une apparence symbolique (surajout du type *decorum* ou décoration -dans tous les sens du mot- simples jeux de surface, spectacles et parades). Il ne peut même pas y avoir d'espace (tout court) qui comble ou veuille combler : fondamentalement ce n'est pas sa fonction, au contraire. L'espace, pour l'humain dans toutes ses dimensions, c'est d'abord le lieu du vide, du manque, où peut se jouer ensuite un sens, mais il est d'abord ce désert, cette blessure ouverte au cœur de l'homme, le signe de sa structure et de son caractère irréductible : on ne peut l'identifier par l'identique, son nom est unique, on ne peut le réduire à un autre.

Ainsi, l'espace social, en-dehors de sa réalité propre, la place qu'un être s'efforce d'y prendre (de manière précaire, sans doute, mais significative en dépit des risques de fusion, confusion et fantasmes), n'est qu'un signe, une parabole (et parfois un moyen s'il est bien déchiffré) de cet espace essentiel qui est d'un autre ordre : loin d'avoir à le conquérir il nous creuse. C'est sans doute le travail de l'art (et de la religion) de discerner cet espace afin que s'y joue clairement (non moins que mystérieusement à jamais) le sens de l'homme, son «nom propre».

Ceux qui le peuvent se font sans doute une place au soleil (qui connaît toujours son crépuscule) -une place qui ne comble, si l'on peut dire, que de manière superficielle- mais la vocation de tout homme est de discerner, puis de déchiffrer, cette place dans la nuit où se joue son vrai destin.

Paul GRAVILLON

Le Père Chenu et le Moyen Age

Le centenaire du Père Marie-Dominique Chenu o.p. (1895-1990) invite à rappeler que ce théologien engagé avec vigueur dans les débats de son temps fut aussi un passionné de la pensée et de la culture médiévales. Se penchant sur un *corpus* fait de nombreux articles savants et de quelques ouvrages magistraux comme *La théologie au XIIe siècle*, des médiévistes auront ici pour la première fois l'occasion de dresser ensemble un bilan critique de la méthode historique mise en oeuvre et de l'interprétation que le Père Chenu a donnée des XIIe et XIIIe siècles. Sans traiter comme telle de la fécondité de cette œuvre érudite pour sa « communion passionnée » avec son époque - « il y a un seul Chenu » disait-il -, on se penchera ici sur les apports et les limites de sa contribution à l'intelligence d'un grand moment de l'histoire du christianisme occidental. Ce débat est ouvert aux historiens, aux théologiens et à tous ceux qu'intéresse ce cas exemplaire de « théologie historique ».

Du samedi 23 septembre 1995, 10 h. au dimanche 24, 16 h.

Avec Jacques LE GOFF et Jean-Claude SCHMITT, EHESS ;
et : Alain BOUREAU, EHESS ; Giuseppe CONTICELLO, CNRS ;
Henry DONNEAUD, studium dominicain de Toulouse ;
Luce GIARD, CNRS, Université de Californie ; Jean JOLIVET, EPHE.

Pour tous renseignements, s'adresser à :
Centre Thomas More - La Tourette - B.P. 105 - F. 69210 L'ARBRESLE.
Tél. 74 01 59 19 / 74 01 01 03 - Fax : 74 01 47 27

Jean-Claude LAVIGNE

Solitats
Des solitaires et des solitudes

La solitude n'est pas objet d'études sociologiques. Les sciences sociales s'occupent de ceux qui habitent seuls : elles les nomment solitaires. Ils sont très nombreux en France. Ils ne souffrent pas nécessairement de solitude. Leur situation ne correspond pas à l'image tragique qu'en proposent les médias. Les solitaires se définissent par des pratiques communes : telles celles de la maîtrise des choses, du temps ; celles d'un habitat soigné. Etre solitaire est une manière de vivre qui ne conduit pas nécessairement à une solitude maudite.

Les solitaires sont des personnages étranges et très différents les uns des autres.[1] Sont-ils ceux qui expérimentent la solitude comme angoisse qui naît du sentiment d'être isolé ou inventent-ils une autre manière de vivre dans la société sans passer par un habitat commun avec d'autres ? La solitude est autre chose qu'un sentiment,[2] elle semble être une pratique originale de vivre des relations... Ce paradoxe apparaît très rapidement quand on va au-delà des images classiques sur les solitaires et que se découvrent les types de solitaires et donc des solitudes.

1. Cet article s'appuie sur l'ouvrage **Les habiter solitaires**, édition Recherches-Plan Construction, n° 26, ,1992, écrit en collaboration avec M.-T. ARBET.

2. M. HANNOUN, **Nos solitudes, enquête sur un sentiment,** Seuil, 1991

I

Images

Pour appréhender les solitudes vécues par les solitaires, il convient d'analyser les images produites dans la société sur ce groupe et de repérer comment se construisent les représentations.

Regards statistiques

L'INSEE qui d'habitude sait tout mesurer de la vie des Français n'arrive pas à mesurer la solitude ; elle sait par contre mesurer les solitaires qu'elle appelle « ménage à une personne ». Ces ménages à une personne sont des individus qui habitent seuls et c'est donc par l'habitat que se définissent les solitaires INSEE. Ceux-ci étaient, selon le recensement de 1992, 6 244 000 ; on en recensait 4 819 000 en 1982 et 2 854 000 en 1962. On assiste donc à une croissance très rapide de ce groupe statistique. Ces solitaires représentent aujourd'hui plus de 28 % des ménages français (plus de 50% à Paris, 42% à Lyon, 36 % à Villeurbanne) et les projections démographiques à vingt ans montrent qu'on ne fera que progresser dans le sens d'une augmentation.

Cette situation n'est pas propre aux Français. 43% des ménages danois sont des ménages à une personne et la moyenne de la Communauté Européenne est de 26,6%. La situation aux Etats-Unis est semblable à celle de l'Europe.

Derrière ce label de solitaires se trouvent des catégories matrimoniales très diverses : des célibataires, des veufs ou des veuves et des personnes divorcées. Ces solitaires sont surtout des femmes de plus de 54 ans ; à partir de 55 ans, sur 100 solitaires 65 sont des femmes à cause du veuvage. Pour les solitaires de 30 à 55 ans, les célibataires masculins dominent, suivis par les divorcées. Le solitaire masculin de cette même tranche d'âge est plus souvent un employé (classe moyenne) alors que la solitaire est plus souvent une femme cadre et de qualifications intellectuelles supérieures. Ce phénomène s'explique par l'évolution des conceptions sur la famille et sur la place de la femme (à la recherche d'un emploi), par l'allongement de la vie...

Les solitaires existent donc ; ils sont de plus en plus nombreux au point où ils risquent de mettre en cause (avec plus d'un quart des situations) la notion de « ménages-familles ». Pèsent-ils seulement sur le plan de la statistique ou pèsent-ils sur le plan de la société ?

Regards médiatiques

La montée statistique des ménages à une personne s'accompagne de mises en scène médiatiques caractéristiques des médias des classes moyennes *(Le Nouvel Observateur, L'Événement du Jeudi)* mais aussi parfois de la télévision. Il s'agit alors de décrire un nouveau mode de vie, une figure de la modernité.

Les médias après avoir exploité la filière dramatique du divorce (et surtout des enfants des divorcés) s'ouvrent aux solitaires en particulier aux femmes seules et leur proposent guides et modes d'emploi pour affronter la solitude. Les médias, même s'ils essaient de présenter le solitaire comme moderne et veulent dédramatiser son mode de vie, montrent globalement une solitude affective difficile à vivre. Ainsi s'opère un double glissement sémantique de solitaire à solitude et de solitude à manque affectif.

L'approche médiatisée de la vie solitaire fait souvent l'amalgame entre vivre seul et solitude. Les solitaires esseulés apparaissent un peu comme le prototype de cet individu narcissique moderne perdu dans une foule et sans appartenance. Il est en manque affectif et les autres (la technologie de communication) lui proposent les moyens pour s'en sortir : petites annonces, clubs de rencontre, Minitel rose ou SOS divers. Le mot rencontre est un mot fétiche pour sortir de la solitude, une bouée de secours dans ce tragique qui est celui de la modernité. Des salons de célibataires viennent même offrir cette rencontre impossible dans un monde où l'emploi absorbe toutes les énergies quotidiennes.

Les médias mettent aussi en valeur les solitaires comme groupe économique fondant ainsi une possibilité d'identification pour les participants de ce groupe. Les appareils ménagers pour solitaire, plats cuisinés pour une personne... et le développement de ceux-ci font du groupe un milieu économique reconnu et qui compte.

Les solitaires sont les modernes qui affrontent les conséquences de leurs choix. Ils sont économiquement importants mais, socialement, ils sont un groupe en difficulté : la vie semble dure pour eux. Ils vivent un certain tragique de la marge.

Regards typologiques

On peut repérer, tant à travers les enquêtes quantitatives que par des recherches historiques ou ethnologiques, deux grands axes structurant les solitaires.

Le premier de ces axes est celui de la non-reproduction. Un solitaire est un homme ou une femme qui ne se reproduit pas ou plus. Cet axe de la sexualité s'articule à celui du temps. On aurait ainsi le célibat ou le veuvage définitif qui affirment les valeurs d'abstinence, de renoncement et la valeur positive de la solitude. A l'opposé, sur le même axe se situe le libertin ou le multi-divorcé, celui qui reste seul parce qu'il a trop de relations sexuelles et qu'il ne veut pas en privilégier une seule, celui qui vit un trop plein affectif (et sexuel) dans l'éphémère. Don Juan s'oppose ainsi au moine ermite.

Le second axe est celui de la production économique ; il s'articule lui aussi au temps. On aurait ainsi, dans la durée, un solitaire patrimonial (le paysan, la bonne-domestique ou la veuve inconsolable) qui s'opposerait dans l'éphémère au solitaire de l'action (la femme d'action ou le *« poor lonesome cow-boy »* pris par sa fonction de justicier et ses aventures). Dans le premier type il s'agit de s'investir sans penser à soi pour la famille (ou ses biens), de se donner à un devoir qui ne laisse pas d'alternative pour la vie personnelle. Dans le second type dominent le jeu de l'action (et du pouvoir), l'aventure grisante, les sensations intenses qui sont plus valorisés que la vie de famille ou la durée. Bécassine et Lucky Luke sont les deux pôles de cet axe.

Si on croise les deux axes apparaît une nouvelle typologique avec trois figures majeures. La première figure est celle de l'oblat (la Céline de la chanson d'H. Aufray, la grande soeur dévouée qui sacrifie sa vie à l'éducation de ses petits frères) qui s'investit dans le patrimoine et la famille par raison et dévouement, la sacrifiée qui vit la solitude comme un tragique (à admirer). La seconde figure, opposée à celle de l'oblat,

est celle de l'aventurier, le passionné par ce qui se passe ailleurs, l'éternel voyageur pour qui la solitude est la conséquence d'une vie trop urgente, à vivre à plein dans le risque et impartageable dans la banalité du quotidien.

Entre les deux émerge la figure de l'échoué, place difficile du solitaire qui n'a pas choisi, ni la passion ni le devoir, ni le dedans ni le dehors. La « vieille fille » est le paradigme de ce type de solitaire, la solitude lui pèse comme résultat d'un échec (qu'elle cherchera bien souvent à fuir dans l'activisme et le « social » ou le « religieux »). De cette typologie qui pourrait être détaillée et développée émergent de nombreux types de solitudes et des représentations très contrastées tant des solitaires que de leurs pratiques.

Il y a une grande diversité de solitaires et de manière de concevoir et de vivre le fait d'être seul. Peut-on cependant trouver un point commun à ces manières d'être ? Y a-t-il des spécificités de la vie solitaire qui constituent ce que nous appelons le solitat ?

II

Pratiques

Le solitat est l'ensemble des pratiques sociales caractéristiques des solitaires. Parmi celles-ci la plus spécifique, la plus discriminante et la plus identifiante, semble être celle de l'habitat[3] -et non pas le travail ou les conceptions philosophico-religieuses ou politiques- car c'est bien là que se fonde la différence entre familles et solitaires. L'habitat des solitaires se décline en diverses actions et comportements spécifiques ou typiques.

3 Nous nous inspirons des conclusions de l'enquête lourde et du traitement statistique des entretiens qui ont été réalisés dans le cadre de la recherche sur les habiter solitaires dans la région Rhône-Alpes pour le Plan Construction en Janvier 1992 par J.-C. Lavigne et M.-T. Arbet. Les solitaires enquêtés étaient tous français (pour éviter les biais des différenciations culturelles) et âgés de 30 à 55 ans pour avoir une population homogène.

La stratégie du cueilleur

Les solitaires déménagent souvent et sont à la recherche d'un logement idéal pendant une longue période de leur vie. Lorsqu'ils recherchent l'appartement ou la maison de leurs rêves, ils sont attentifs au quartier : non pas pour ce qui s'y passe réellement (car ils y sont peu présents) mais pour le rapport social symbolique qu'il est censé porter. Le quartier est important, un véritable prolongement de l'appartement, mais surtout pour les potentialités mobilisables qu'il représente : des commerçants dont on pourrait avoir besoin, des lieux où on pourrait sortir, des réseaux où on pourrait être connus. Par les potentialités qu'il recèle, le quartier offre une certaine sécurité « au cas où... »

Le solitaire va rechercher, outre le quartier qui offre le meilleur potentiel, s'il a un peu de moyens financiers, un grand appartement où il pourra avoir une chambre d'amis. Cette chambre, avec le lit qu'elle est censée contenir, joue un rôle mythique : on y logera des membres de la famille qui pourraient passer, des amis qui pourraient venir... Or l'enquête montre que la chambre d'amis est le plus souvent vide et qu'avec les années elle se transforme en débarras, en entrepôt pour souvenirs ou mobilier entreposé par d'autres. La chambre d'amis est comme le quartier : un potentiel mobilisable au cas où viendrait un hypothétique visiteur.

Le répondeur est l'objet type de cette stratégie du cueilleur de potentiels. Les solitaires, beaucoup plus que les familles à revenu égal, possèdent un répondeur téléphonique. Par delà ses usages pratiques, le recours au répondeur résulte du désir de ne perdre aucune chance de contacts avec d'autres, ne perdre aucun appel qui pourrait être une invitation à sortir de la solitude.

Ainsi le solitaire organise plus sa vie sur la modalité de la cueillette des opportunités de relation que sur celle du simple renfermement ou de l'attente. Il inscrit au coeur de son existence le « possible », le « peut-être » qu'il ne faut pas négliger plutôt que l'enracinement ou la préparation de la venue de l'autre... et cela réussit parfois : le solitaire a des visites, il reçoit des coups de fil et a des relations de quartiers.

Cette stratégie de cueillette des potentiels est plus ou moins consciente et complexe chez les différents solitaires et dépend pour une

part de leur histoire particulière et de leur caractère ; elle évolue aussi avec la durée de solitat vers la réduction de l'ouverture au possible.

L'anti-prison

Le solitaire cherche un grand appartement, avec beaucoup de lumière. Cette quête est beaucoup plus que fonctionnelle. Le désir d'un appartement vaste et très clair est souvent mis en opposition avec la prison. Le solitaire a peur de cette prison (son logement le renvoyant peut-être trop à lui-même) et cherche par tous les moyens à lutter contre les stigmates de celle-ci ; il cherche à conjurer l'angoisse de l'enfermement. La lumière s'opposera à la pénombre cellulaire. La musique de fond fera oublier le silence carcéral (imaginé). Le solitaire enlèvera les portes intérieures ou les laissera toujours ouvertes ; il abattra des cloisons pour élargir l'espace vital.

Le déménagement fréquent peut être aussi analysé sous cette perspective, tout comme les très nombreuses sorties du solitaire. Le solitaire parlera souvent de ses absences et de ses sorties comme s'il voulait montrer sa liberté et affirmer qu'il n'est pas prisonnier (de sa solitude). Les souvenirs de voyages très présents dans la décoration des appartements des solitaires, photos ou objets exotiques rapportés, veulent suggérer au visiteur éventuel ou au solitaire lui-même que l'occupant du logement n'est pas enfermé (car il voyage, ou a des amis qui le font, mais l'effet est le même).

A la question « où mangez-vous le plus souvent ? » de nombreuses réponses insistaient sur le fait qu'on ne mangeait pas dans sa cuisine, pour ne pas se sentir pris entre quatre murs, pour ne pas être enfermés. Les solitaires montrent ainsi qu'ils ont intériorisé la peur de la solitude mais ils ne se laissent pas aller. Ils vont s'organiser de bons repas rapides (grâce au congélateur et au micro-ondes plus répandus chez eux que dans les familles), manger à l'extérieur avec des amis ou des parents.

Les solitaires ont conscience du risque de solitude mais celle-ci n'est pas une fatalité ; on peut lui trouver des parades même si ces dernières sont parfois plus des mises en scène que de réelles échappées. A partir de cette structure de comportement majoritaire, il existe des variantes liées à l'âge, au revenu ou aux histoires particulières des personnes.

L'habit logement

Le logement du solitaire apparaît bien souvent comme sa seconde peau, un vêtement qui à la fois le représente et lui permet de placer son corps.

L'appartement du solitaire est très connoté par le sexe de l'occupant. Un appartement d'homme et un de femme sont, à revenu égal, extrêmement différents[4]. Cela fait une grande différence avec les logements familiaux qui eux ne sont pas « la peau » d'un des membres de la famille mais de tous et de leur unité. Le solitaire peut s'afficher sur ses murs et dans ses pratiques sans avoir à négocier avec personne : son logement est alors plus à même de le représenter. L'articulation corps et logement est ainsi rendue plus évidente.

Parmi les éléments les plus significatifs de cet habillage par le logement, il faut noter le très grand nombre (et le très grand désir) de baignoires chez les solitaires ; ce nombre est supérieur à celui que possèdent les familles. De nombreux solitaires changent de vêtement (ou se mettent à nu) dès qu'ils entrent dans leur appartement comme s'ils voulaient changer de peau. Ils peuvent aussi manger assis par terre, se mettre dans toutes sortes de positions... pouvant ainsi vivre selon leur corps sans avoir à tenir compte des autres. Non seulement le solitaire peut vivre une liberté corporelle mais son solitat le pousse à cela ; les peurs et les inhibitions de chacun ne sont cependant pas levées pour autant.

Le logement du solitaire va aussi porter les marques de son *standing* social tout comme les familles mais souvent avec plus de liberté dans les styles, dans les éléments de décoration... La chaîne stéréo est

4. Notre étude a déterminé pour quatre paliers de revenus différents, trois lieux d'habitat différents, trois âges différents... une série de cinq types de logements. L'analyse multifactorielle de l'échantillon a fait apparaître le poids de la variable sexuelle bien avant toutes les autres variables : la seconde variable discriminante est la qualification. Nous n'avons pas la place dans cet article de détailler les différences et les types d'habitat, renvoyant pour cela à notre ouvrage cité.

typique du solitaire des classes moyennes dont l'équipement est très supérieur à ce qui se passe chez les familles. Les éléments du niveau de vie qui s'affichent dans le logement ne sont pas compensatoires mais plutôt des adjuvants d'identification à soi. Ils participent à la bonne image de soi que doit avoir le solitaire pour vivre son histoire. L'habitat du solitaire pauvre et peu qualifié est souvent marqué de tragique et s'apparente plus à un abri ; ce solitaire préférera acheter une voiture pour fuir plutôt que d'investir dans son logement.

Maîtriser les choses

Le solitaire ne veut pas avoir l'impression de vivre en prison ou d'être toujours dans le manque, l'absence. Il cherche à introduire de la vie dans son espace mais pas une vie sauvage ou spontanée : une vie dont il a la maîtrise. Contrairement à l'opinion répandue, les solitaires ont peu d'animaux domestiques (moins que les familles) à la fois pour des raisons pratiques et parce que l'animal n'est pas pleinement maîtrisable : il introduit du désordre ou de l'inattendu. Les raisons sécuritaires, la peur de l'agression ne suffisent pas pour que la solitaire accueille chez elle un chien (c'est un animal surtout pour les hommes seuls).

A l'animal, le solitaire préférera des plantes vertes (parfois même artificielles) ; elles occupent une grande place dans sa vie et sont très nombreuses. Lorsqu'il en a les moyens le solitaire aime aller dans son jardin et cultiver ses fleurs et ses arbres. Le solitaire aime voir de la verdure depuis son appartement. Ce rapport à la nature semble être une manière de faire entrer de la vitalité dans la vie du solitaire (qui en manque) mais dans un rapport de contrôle et de domination. Le solitaire ne veut pas être dépassé par la vitalité ; il a son jardin secret produit pour lui seul et par lui-même.

On peut retrouver cette même stratégie dans le recours au répondeur qui fonctionne même quand le solitaire est présent. La distanciation permet à la fois de recevoir la vie tout en la filtrant pour ne pas être envahi. On peut aussi mettre dans la même perspective les nombreuses sorties du solitaire : il voit beaucoup de monde mais pas chez lui, au cinéma, au restaurant, au bistrot, à la campagne... Il conserve ainsi la maîtrise de son territoire, de sa niche écologique.

Le refus de l'invasion, protection du jardin secret, peut expliquer le fait que les solitaires ont de bonnes relations de voisinage pour la plupart (mais il y a des mauvais coucheurs) mais qu'ils n'invitent pas ces voisins à entrer chez eux. Les solitaires investissent moins les relations de voisinage immédiat (à l'inverse des familles) que les relations plus lointaines à l'échelle de l'agglomération ou de mouvements non localisés. L'insécurité n'est pas trop importante (plus ressentie chez les femmes et les gens plus âgés) et n'explique pas véritablement ce refus de recevoir ; l'explication est plutôt de l'ordre de la défense de son « chez soi ».

Le solitaire filtre la vie : ceux qu'il admet chez lui et à qui il ouvrira ses espaces d'intimité. Il est toujours à l'affût d'une demande mais en même temps ne veut pas perdre la maîtrise des choses. Sur ce modèle majoritaire, il existe des variantes selon le sexe et l'âge : les femmes et les moins de quarante ans reçoivent plus que les autres.



A travers les pratiques et les images, il apparaît que la solitude n'est pas seulement à définir par un manque mais par une manière de vivre. Le solitaire n'est pas celui qui n'est pas en famille ou en communauté ; il est celui qui gère son temps, son territoire et ses relations (amis, neveux, parents) de manières particulières. Il ne fuit pas la vie mais l'organise selon des logiques spécifiques. Le solitaire n'est certes pas toujours heureux et rayonnant mais les communautaires et les membres des familles le sont-ils ? Il doit déployer beaucoup d'énergie pour vivre — et celle-ci peut manquer à certains très blessés par la vie — et s'organiser, mais beaucoup de solitaires, même s'ils n'ont pas choisi cette situation, gagnent le combat.

Jean-Claude LAVIGNE

Yves CATTIN

Les cercles de solitude

La solitude est lumière et ombre. Lumière : elle est le moment nécessaire à l'identification de soi où, face à l'appel de l'autre, elle est le temps du recueillement. Ombre : elle désigne l'homme comme sans lieu et son corps comme exilé de tout espace de rencontre. Nos sociétés modernes, où la communication objective surabonde, organisent la solitude négative. Lumière et ombre soulignent son ambivalence indépassable : il n'existe ni immédiateté avec autrui, ni immédiateté de soi à soi. Le rêve de la transparence travaille pour la solitude maudite. Seul l'accueil du don permet de supporter cette obscurité à soi et à l'autre comme promesse d'une lumière qui s'annonce.

La solitude est une histoire de mots qui est une histoire de vie et de mort. Il y a une solitude qui est celle de la naissance, solitude de l'aurore qui enfante les promesses du jour, solitude nécessaire à l'institution et à l'accomplissement de la personne, comme le *tempo* ou la respiration de toute existence humaine. Et il y a la solitude de la mort humaine, qui est comme la récapitulation de tous les délaissements, les abandons, les exils et les détresses que nous avons vécus. Solitude à deux faces, de lumière ou d'ombre, qui ouvre l'espace et le temps dans l'attente d'une indicible plénitude ou qui arrête le temps et efface l'horizon, en ouvrant les portes de la mort.

Y-a-t-il des mots pour raconter cette histoire de vie ou de mort, de vie et de mort, des mots qui ne soient pas des métaphores ou des prières ? Et pourtant nos solitudes sont bruissantes de silencieuses paroles, celles qui nous abandonnent parce que plus personne n'est là pour les entendre, celles que nous n'osons prononcer, car déjà elles tra-

hissent ce que nous ne savons pas dire. Je voudrais essayer ici de retrouver ces mots abandonnés en décrivant ces cercles de solitude que nous traversons comme autant de déserts désolés ou florissants. Chacune de nos vies est cernée de solitudes qui la détruisent ou la portent à l'incandescence et en suivant un imprévisible itinéraire, il faut explorer ces espaces successifs ou emboîtés les uns dans les autres pour retrouver et comprendre, peut-être, la complexité de notre vécu. Alors, en repérant les impasses et en devinant les ouvertures, il devient possible de faire comme une sorte d'archéologie de nos solitudes, à la recherche de la solitude originaire de notre naissance, qui nous a livrés au monde des choses et des hommes, nus et désarmés. Peut-être est-ce là une façon inavouée de nous préparer à cette ultime solitude, celle de notre mort, et d'en porter l'angoisse.

I

Les deux cercles de solitude

Lorsqu'on commence à parcourir les chemins de solitude, on découvre vite que le mot de solitude renvoie à des réalités multiples et contradictoires. Être seul, c'est être sans personne. Mais on peut être sans personne en existant avec quelqu'un et en étant quelqu'un. Et on peut être sans personne, en existant en face de personne et en n'étant plus personne. Si on médite un peu ces banales constatations, il apparaît vite que toutes les solitudes ne peuvent être pensées qu'en référence à une relation à autrui et à soi-même. La solitude prend sens ou non-sens à partir de cette présence/absence d'autrui, dans sa voix ou son silence. Elle peut être écoute attentive et silencieuse de la voix unique et multiple d'autrui. Ou elle peut être l'attente infinie et désespérée du son de cette voix. Dans cet espace où ne s'entend plus aucune voix, il n'y a plus alors de réponse possible. Jamais alors, je ne puis dire « me voici », et dans l'acte même de cette réponse, me poser comme une personne humaine.

Exister dans un appel

Car tout homme, lorsqu'il se met à exister, et pour qu'il commence à exister, existe dans un appel. Déjà les mythes bibliques de création

nous le suggèrent. Dieu appelle ce qui n'est pas, et ce qui n'est pas devient étant[1]. L'appel précède et institue l'être, qui apparaît comme la réponse à un appel. Et lorsqu'Adam s'est perdu corps et âme dans le péché, lorsqu'il n'existe plus devant Dieu, celui-ci l'appelle à nouveau et à nouveau il se met à exister. Lorsque Dieu appelle, cet appel est créateur d'être à partir de rien. Mais l'expérience la plus commune, celle du petit enfant comme celle de notre âge adulte, indique qu'il en va de même pour nous. Nous ne commençons à humainement exister que lorsque nous sommes appelés par autrui. Et cet appel d'autrui est créateur de notre être humain. Cet appel se fait entendre dans le vide que nous sommes, il comble ce vide en nous donnant de commencer à être pour autrui. Et notre être commence toujours par être réponse à autrui. Cette réponse devient à son tour appel et rappel. Ainsi naît ce don et cet échange d'humanité réciproque que nous appelons la communication et qui permettent à chacun de nous de connaître l'autre et de se connaître en s'identifiant avec l'autre et en face de l'autre. Les analyses de R. Girard montrent que l'homme ne peut exister que dans le désir d'autrui, désir dont autrui est à la fois le sujet et l'objet.[2] Et parce que mon être est posé dans ce désir, parce que je suis appelé à l'être par ce désir, je peux me poser moi-même dans mon être en entrant dans une *mimêsis* d'appropriation qui est à l'origine de l'appel que je lance aux autres, aux choses et au monde tout entier. Alors, étant pour autrui, avec lui et en face de lui[3], je peux venir au monde, me poser en face d'autrui et en face du monde, en devenant moi.

Le premier cercle de solitude

Ces remarques trop rapides ont seulement pour but de rappeler que l'homme n'existe pas d'emblée comme sujet personnel en se posant en face du monde et d'autrui. Il y faut toujours comme préalable un appel d'autrui à être moi. Et dans cet appel d'autrui, il y a la promesse de

1. Paul le confirme lorsqu'il dit dans sa Lettre aux Romains que Dieu « *appelle ce qui n'est pas comme étant* » (Rom, 4, 17, Je traduis littéralement).

2 On lira par exemple **Mensonge romantique et vérité romanesque**, Grasset, Paris, 1961.

3 R. Girard ajoute « *et contre lui* », en soulignant qu'il voit dans ce désir l'origine de la violence. Mais ceci est une autre histoire...

moi. Ainsi, tout homme est promis avant que d'être, tout homme existe dans une élection qui institue son être.

Dans cette dynamique constitutive du moi, la solitude apparaît comme un moment nécessaire, le moment où le moi se recueille, au sens propre du mot, pour se poser comme moi et se mettre à exister en devenant à son tour appel de l'autre et élection de l'autre. Mais cette solitude nécessaire à l'auto-position du moi dans son autonomie est une solitude appelée par autrui. En effet, dans ce premier cercle de solitude, le moi est de part en part habité par autrui. Dans cet espace que Duns Scot appelait « *ultima solitudo* » et dans lequel chaque homme invente les dimensions de sa personne, se déchiffrent encore les traces de la présence multiple d'autrui et s'annoncent déjà les figures inédites de mon avenir avec lui. On peut le dire autrement en affirmant que cette solitude est traversée de bout en bout par le désir. Un désir multiple qui s'origine dans le désir d'autrui, c'est-à-dire le désir d'autrui comme moi, qui fait naître le désir de moi comme moi, et me pose comme être moi, en me projetant en avant de moi, dans le désir de moi comme autrui et le désir que j'ai d'autrui. Le langage populaire le sait bien d'une savante ignorance qui parle d'un « enfant désiré » pour dire un enfant heureux. Cette dynamique d'identification personnelle est toujours une dynamique d'échange. Toujours le désir d'être soi, qui permet au moi de se poser comme sujet personnel n'a de sens que s'il ne clôture pas le moi et se manifeste toujours comme désir d'autrui. Aussi ce premier cercle de solitude n'est pas un cercle d'enfermement, mais bien au contraire, il circonscrit un espace radicalement nouveau d'échange et d'ouverture. Il est avènement indéfiniment réitéré, et peut-être infini, d'un avenir d'échange d'humanité.

Dans cette solitude, le moi se cherche et se trouve parce que préalablement il est cherché et trouvé par l'autre. Et dans cette recherche à la fois inquiète et joyeuse, le moi ne s'encombre pas des choses du monde. Car le moi ne recherche pas quelque chose, mais quelqu'un. La question qui définit le moi n'est pas « Que cherches-tu ? », mais « Qui cherches-tu ? ». Lorsque les phénoménologues définissent l'homme comme « être-au-monde », il faudrait préciser que le moi ne vient pas au monde, aux choses du monde, il vient à l'autre et en le rencontrant, il se rencontre et se pose. Alors seulement il peut venir aux choses du monde et en faire son monde. Mais encore une fois cela n'est possible que parce que préalablement il est appelé par l'autre à son être-moi.

Cette circularité sans origine ni fin ne met pas en œuvre une dynamique d'appropriation ou d'accumulation, mais une dynamique de rencontre et d'échange. Et la solitude qui est, dans cette dynamique, le temps de l'identification du moi par lui-même, ne saurait donc être pensée comme un temps où le moi, ayant accumulé les expériences de connaissance et d'amour, se capitaliserait par strates successives en se découvrant de plus en plus riche et puissant. Au contraire, la solitude est de cet espace vide dans lequel, par une mystérieuse alchimie, autrui devient moi et moi, je deviens autrui. Aussi peut-on dire sans romantisme que la solitude est ordonnée à l'amour, entendu ici au sens d'accueil et reconnaissance de l'autre et don sans cesse renouvelé à l'autre. La solitude ainsi comblée est toujours hospitalité accordée à autrui et à soi-même, et elle ne connaît pas le mépris ou le refus, l'isolement ou l'abandon.

Le cercle maudit

Mais il y a un autre visage de la solitude, un visage de nuit. Et le cercle de solitude devient un cercle infernal ou maudit. L'homme n'est plus appelé, il n'entend plus aucune voix et aucune élection ne vient le sortir de son néant. Il ne peut plus exister : n'ayant plus personne, il devient personne.

Si on exclut qu'un homme puisse librement choisir cet enfer, il me semble qu'on ne peut penser cette solitude qui est la figure même de la mort, qu'en termes d'abandon. Ou plutôt, au lieu d'abandon, il vaudrait mieux parler d'*être abandonné*, à la manière dont on dit de quelqu'un qui meurt que « la vie le quitte ». Celui qui éprouve cette solitude est un être abandonné, il est laissé pour compte, et en conséquence, il n'existe plus, il continue à survivre, à être, en n'existant plus et en étant déjà mort.

Pour comprendre pourquoi se met en route cette dynamique de mort, il faut chercher dans le sens indiqué par cet « *être abandonné* » de l'homme. Celui qui entre ainsi en enfer, se trouve dépossédé du monde, des autres et de lui-même, il est comme déshabillé du monde et de lui-même. Il se trouve alors réalisé dans le monde comme une chose, jeté-là sans jamais pouvoir s'opposer, se poser et se reposer. Le monde et les autres l'ont quitté, comme la vie a quitté le cadavre.

Pour comprendre cet abandon, il faut se référer aux lieux de l'homme. Jamais l'homme n'existe dans la pure immédiateté de soi à soi, jamais il n'existe sans monde, c'est-à-dire sans lieu. Ce lieu d'être soi, c'est l'espace de solitude dont je viens de parler, cet espace vide qui recueille le moi en même temps que l'échange. Et ce lieu qui lui est offert ne lui est pas donné d'emblée comme son lieu à lui. Il doit s'approprier ce lieu, l'inventer comme son lieu d'être. En ce lieu d'être, qui est un espace à la fois matériel et spirituel, il peut devenir soi. Le corps qui est le mien, en tant qu'il est ce nœud d'échanges multiples avec le monde, est cet espace de manifestation, d'épiphanie du moi. Ce lieu d'être apparaît tellement essentiel à l'homme que le christianisme, le premier, a eu l'audace d'affirmer qu'il ne suffit de dire que l'âme est immortelle. Il faut aussi affirmer la résurrection du corps, fut-ce sous la forme d'un corps « spirituel ». Cela veut seulement dire que l'homme jamais ne peut exister comme un pur esprit mais que, cet esprit qu'il est, même dans le bonheur le plus parfait et la spiritualité la plus haute, doit se donner un espace pour exister comme soi et avec les autres.

Pour de multiples raisons, un homme peut se retrouver sans lieu d'être. Il existe alors dans un non-lieu d'être, qui devient rapidement une impossibilité d'être. La solitude heureuse dans le corps de soi devient alors un enfer. Alors que le corps « corporel » continue à fonctionner, cet homme perd peu à peu son corps de soi. Son corps cesse d'être le lieu d'être soi, parce qu'il n'est plus cet espace de rencontre et d'échange avec les autres et donc d'habitation de soi, qu'il doit être. Il devient alors un corps désert, inhabitable, un corps étranger, qui condamne le soi, l'esprit, à l'exil et à la mort.

C'est pour cette raison fondamentale que lorsqu'on parle de cette solitude maudite, on en revient toujours à dire ce qui rend impossible la communication et la rencontre avec autrui. Et que toujours on en revient aux lieux, et donc au corps. L'homme seul est d'abord un corps abandonné, un corps non-lieu qui ne rencontre plus personne et qui n'est plus rencontré par personne, un visage qui n'est plus jamais envisagé, parce que jamais il n'est dévisagé. Ce corps abandonné, même s'il survit difficilement dans le monde des hommes est devenu comme transparent, personne ne le voit plus, ne le regarde plus, il n'est plus quelqu'un et il ne peut donc plus se regarder comme quelqu'un.

Sans doute faudrait-il développer ces remarques dans une sorte de phénoménologie des solitudes. Mais peut-on décrire l'enfer ou la mort ? Il me semble ici plus utile de chercher à comprendre ce qui rend possible cet abandon, comment le lieu qui est donné à chacun pour qu'il le rende habitable devient un non-lieu, comment un corps devient invisible, ou plutôt, comment un corps devient à ce point opaque que celui qui l'habite disparaît littéralement, aux yeux des autres d'abord, et finalement à ses propres yeux ? Comme ces clochards à l'entrée des grands magasins que le regard des clients traverse sans réellement les voir, en les rejetant dans la solitude définitive des choses et des objets.

Autrefois, il n'y a pas si longtemps, dans un monde que nous avons définitivement perdu, un homme à sa naissance était assigné à un lieu d'être et ce lieu par avance lui ouvrait l'espace de devenir soi, en justifiant d'emblée sa vie. Ce lieu de naissance, qui était son lieu de résidence, l'assignant la plupart du temps à résidence, était un lieu de vie et de mort. C'est là qu'il avait son nom propre, son identité affirmée et reconnue, le réseau de ses relations avec les autres hommes vivants, mais également avec les morts, les ancêtres. A partir de ce lieu, chaque homme, et chaque groupe, aménageaient l'espace en ouvrant des chemins qui devenaient des itinéraires avec des carrefours et des places, où on pouvait se croiser, se rencontrer et même se rassembler dans des lieux publics. Ainsi le lieu de chaque homme se constituait en se différenciant progressivement, par des frontières successives qui structuraient l'espace. Cet espace structuré donnait naissance à des paysages et des pays et chaque existence humaine se construisait comme un système complexe de combinaisons et d'oppositions, avec des points de repère et des points de fuite. Le monde humain était comme une immense combinatoire qui allait de l'intériorité la plus intime aux confins les plus éloignés et à ces « terres inconnues » que notaient soigneusement les vieux géographes. Mais dans cet immense réseau en étoile, chaque homme, vivant sa vie, inventait ses itinéraires, en apprenant l'espace et le temps, dans un apprentissage permanent de sa propre humanité.

Ces lieux d'être humain sont devenus, ou sont en train de devenir aujourd'hui des non-lieux. Pour chacun d'entre nous, pour les plus jeunes en tous cas, le lieu de naissance est devenu quasiment indifférent, et la plupart du temps anonyme, et chacun est jeté d'emblée dans des non-lieux, des lieux de transit, qui font qu'il ne trouve plus de lieu de naissance à soi-même. L'homme contemporain circule en permanen-

ce dans ces non-lieux, qui sont donnés comme des espaces à grande circulation et grande communication. Le modèle le plus achevé en est nos autoroutes qui sont des lieux abstraits des paysages réels, clôturés et comme irréels. Ces voies nouvelles de communication inventent sur leurs marges de faux-lieux où il n'y a pas de rencontre possible, mais seulement des croisements, des dépassements, des coexistences provisoires, des frôlements, dans des motels ou des cafétéria, des aéroports, des rues et même des appartements, qui tous, sont des espaces de transit plus ou moins prolongé. Et comme en tous ces non-lieux, l'homme perd peu à peu le contact avec la réalité et qu'il en vient à perdre la réalité elle-même, celle-ci lui est en permanence redonnée symboliquement à travers les mots et les signes. A celui qui l'emprunte, l'autoroute offre la réalité, le paysage qu'il traverse et qu'il ne voit pas, sur d'immenses panneaux qui font du voyage une continuelle lecture et un spectacle permanent. Et partout, la publicité et la télévision disent le réel qu'on a perdu, dans un immense discours sans fin. Et je n'ose rien dire ici des futures « autoroutes » de la communication qui offriront la totalité du savoir et la totalité du réel sur le plateau de nos petits-déjeuners... Dans ce nouveau monde, la rencontre authentique et vraie est laissée à l'initiative de chacun, tout en étant rendue difficile et peut-être impossible par ces non-lieux que l'homme habite. Aussi est-elle remplacée par une sorte de communication généralisée, dans laquelle personne ne communique, mais où ça communique partout et tout le temps.

Le prix à payer par l'homme contemporain s'annonce comme particulièrement lourd. Chacun de nous, s'il n'y prend garde, voit disparaître progressivement le lieu de soi (si, un jour, il a eu la chance d'en posséder un !), le lieu propre où il pouvait être enraciné. Aussi le proche et le lointain s'estompent et disparaissent peu à peu, laissant place à une prolifération anarchique de l'étranger qui partout commence à faire peur. Tout le monde devenant étranger à tout le monde, chacun devient étranger à soi-même. Devenu sans lieu de soi, chaque homme perd son corps de soi et rêve d'un corps standardisé, normalisé, modélisé, celui qu'on vante dans les publicités de toutes sortes, le corps de tout le monde. Cet homme sans lieu dans ce corps devenu public ne peut plus devenir quelqu'un, il perd peu à peu son être (s'il en a eu un !), et il devient comme tout le monde, une personne anonyme, c'est-à-dire personne. Alors cet anonyme ne peut plus être distingué des autres anonymes que parce qu'on lui assigne un numéro d'ordre et de

classement dans la masse. Mais tous les numéros se valent. Et lorsque cet homme, identique à tous les autres, immatriculé comme tous les autres, conforme à tous les autres, prend conscience de tout cela, dans une sorte de provisoire lucidité, alors il éprouve une immense solitude dans l'illusion d'une communication généralisée.

Cette solitude est d'abord une similitude qui vise à la conformité de l'être en effaçant ou en rendant impossible son unicité et son originalité. Cette similitude est régulièrement testée, confirmée et valorisée par les sondages et elle entraîne inexorablement une lente déperdition de l'humanité personnelle et de l'identité propre. Cette perte d'humanité se traduit d'abord par un nouveau mode de présence à l'espace et au temps. L'homme contemporain a colonisé l'espace, il l'a banalisé et finalement supprimé, puisqu'aussi bien, grâce aux images télévisées, l'ailleurs est partout ici, et ici, c'est toujours nulle part, c'est-à-dire là où se trouve l'irréel de l'image. Cet homme suit l'actualité, il est le présent, l'ici et le maintenant, et il oublie tout le reste. C'est un homme sans mémoire et sans histoire, qui ne parvient plus à exister dans une tradition. Cette tradition n'étant qu'une « mémoire de l'avenir », il devient incapable dans ce temps perdu d'inventer une liberté qui soit une fidélité, il n'est plus l'homme d'une promesse : comment promettre sans d'abord être soi et répondre de soi ? Ne rencontrant plus (ou difficilement) les autres, n'étant plus reconnu par eux et n'existant plus devant personne, cet homme se contente d'être ce qu'on attend de lui : ressembler à tout le monde, dans la conformité à un idéal du moi standardisé et diffusé par les médias. La tâche lui est rendue plus facile et comme indolore par une idéologie de l'amour à tout prix, de la solidarité à bon compte et le rêve entretenu d'un bonheur individuel et facile. Ainsi dans cet espace devenu uniforme, partout le même, comme un immense non-lieu standardisé, on lui donne l'impression d'être partout chez lui, alors qu'il n'est nulle part, d'être enfin chez soi, alors qu'il est chez tout le monde, enfin d'être quelqu'un, alors qu'il n'est personne.

Ces analyses essaient seulement d'évoquer notre situation présente et il faudrait évidemment les développer et les préciser. En aucune manière je ne veux annoncer une catastrophe prochaine. Le pire n'est jamais sûr et l'homme est plus grand que son destin. Et quoiqu'en ait dit Hegel, le philosophe, pas plus qu'un autre, ne déchiffre les signes des temps. Aussi je voudrais seulement esquisser une généalogie de nos solitudes. Et je pense d'abord à cette solitude que chacun de nous vit

comme une difficulté d'être, un empêchement à être. Dans cette perte du réel qui est une déperdition de soi naît cette solitude. Les solitudes que nous côtoyons et que parfois nous dénonçons, celle des vieux et des malades, celles des exclus, des immigrés, et des marginaux de toutes sortes, ne sont que la partie la plus visible et la plus atroce de cette solitude généralisée qui est celle de l'homme contemporain, la nôtre, celle que nous vivons tous, au moins comme une menace, comme la figure présente de notre mort. Les marginaux et les laissés pour compte sont déjà dans cet enfer. Leurs solitudes sont des solitudes de pauvres, de gens qui n'ont plus les moyens de se raconter des histoires, en cachant et en se cachant leur abandon d'être. Ils n'existent plus dans aucun désir, ils n'entendent plus aucune voix qui les appellent, ils ne peuvent plus répondre et ils en viennent, dans une dépendance de plus en plus grande, à chercher seulement les choses de la survie, souvent dans les poubelles de nos sociétés. Quant à nous, nous avons encore le bonheur d'entendre des voix dans nos vies. Mais il y a de plus en plus de bruit, et parfois nous faisons beaucoup de bruit. Les voix jusqu'ici entendues deviennent des murmures de plus en plus inaudibles et nous savons bien qu'aux bords de nos solitudes ignorées et aménagées, monte le flot de ce silence dans lequel habitent des femmes et des hommes abandonnés, qui sont déjà aux portes de la mort.

II

Les solitudes dans la solitude

On pourrait sans doute arrêter ici notre réflexion. Il y a une solitude nécessaire à l'existence même de l'homme, solitude qui est comme la respiration de cette existence. Et il y a une solitude maudite, qui est délaissement et abandon, et on en peut parcourir les cercles infernaux dans nos sociétés modernes. La méditation semble ici devoir s'arrêter et devenir exigence politique et éthique. Nous revient alors la tâche de rendre impossibles ces enfers de la solitude et d'inventer une ou des pratiques de solitude nécessaire au bonheur de l'homme. Ainsi tout serait dit, et chacun de nous serait renvoyé à sa responsabilité et à l'invention de sa propre liberté.

Il me semble cependant que dans la complexité et la dureté du réel, le philosophe a encore un mot à dire. Il n'a aucune recette ou so-

lution permettant de maîtriser les mutations sociales pour éviter l'enfer de l'abandon et du délaissement. On ne sait même pas dire la rectitude de la relation à autrui permettant à chacun d'inventer une solitude heureuse dans le bonheur d'être soi dans le don échangé avec l'autre. Comme tout homme, le philosophe essaie d'inventer une sagesse difficile, dans une attention au réel et à la vérité du réel. Mais la solitude dont nous avons parlé accompagne souvent sa méditation et il parle un peu d'expérience, en disant sa joie ou en avouant ses échecs. En tout cas, il peut dire la difficulté ou la complexité de cette solitude cependant nécessaire, en explorant l'espace dans lequel elle s'invente, l'espace de la relation à autrui, pour en dénoncer les illusions et en prévenir l'inhumanité possible. Alors se manifestent, au cœur même de la solitude la plus nécessaire et la plus heureuse, des solitudes encore plus profondes et plus essentielles, qui sont comme la marque de la finitude de notre condition d'homme.

La solitude dans la rencontre, l'impossible immédiateté de soi à l'autre

Chacun aura déjà compris que la solitude nécessaire à la constitution de la personne n'est pas la résultante de n'importe quel acte de communication ni de n'importe quelle rencontre d'autrui. Il y a de mauvaises et de bonnes rencontres. Et comme il ne suffit pas de communiquer pour ne pas être délaissé et isolé, il ne suffit pas non plus de communiquer pour inventer une solitude féconde et constitutive de l'être-soi. Je voudrais dire ici ce qui doit être assumé dans l'acte de la communication et de la rencontre pour que cet acte soit fondateur de mon être-moi, en générant un espace de solitude où je peux me poser comme sujet personnel.

Tout acte de communication et donc toute rencontre, sont habités par deux tentations qui risquent en permanence de les détruire. Il y a d'abord la tentation du mensonge, la communication sans souci de vérité, qui, lorsqu'elle est totale, est l'effectuation de la solitude la plus atroce. Kierkegaard fait remarquer que le menteur renonce à la personnalité, il renonce à être une personne et à reconnaître l'autre comme une personne, pour « *une apparence illusoire du moi* ». Et Kant voit dans le mensonge « *un anéantissement de la dignité humaine* ». L'homme qui n'est une personne que par sa « disposition à la personna-

lité »[4], lorsqu'il est un menteur, « *a encore moins de valeur que s'il n'était qu'une simple chose* », parce que le mensonge est « *un renoncement à la personnalité, et au lieu de l'homme, l'apparence illusoire de la personne* »[5]. Le menteur renonce, en l'autre et en lui, à la plus haute possibilité : celle d'être une personne.

S'il est facile de comprendre que le mensonge ne peut qu'engendrer la pire des solitudes, dans une sorte de déni d'humanité réciproque, il est en revanche plus difficile de ne pas succomber à la seconde tentation, le rêve d'une rencontre parfaite et transparente. Nous rêvons d'aller à l'autre, dans l'acte de la rencontre et de venir à nous-mêmes, dans la solitude inventée, dans une sorte de transparence totale et de sincérité absolue. Et en rejetant le mensonge, nous croyons que la volonté de sincérité absolue en est l'exact contraire et constitue l'origine et la fin de toute rencontre vraie. Il y a en nous une sorte de fascination de la vérité et de l'authenticité de la rencontre qui fait de la sincérité le sens le plus haut de toute vérité communiquée comme de toute communication vraie.

Or, paradoxalement, la communication qui se veut totalement transparente effectue la solitude la plus insupportable et la plus destructrice, sous le prétexte d'exorciser une autre solitude, celle du non-dit et du non-communiqué. On oublie alors que la rectitude de la rencontre et de la communication se réalise toujours dans une histoire difficile et obscure avec l'autre et avec soi-même, dans le lien souvent douloureusement établi entre les deux personnes qui se rencontrent. Et par une sorte de coup de force, le désir de sincérité absolue institue la relation et la rencontre comme *a priori*, avant toute histoire, dans la décision qu'on se donne de tout dire, d'être d'accord à n'importe quel prix avec ce qu'on veut et ce qu'on connaît de soi. De cet accord de soi avec soi, doit découler, comme obligé, l'accord avec l'autre. Donc la rencontre vraie.

On n'aperçoit pas, cependant, que cette vérité a-historique de la relation enlève toute dimension éthique à la rencontre d'autrui. Et surtout, la décision de tout dire, en établissant une rencontre absolument vraie,

4 E. KANT, **La religion dans les limites de la simple raison**, Vrin, Paris, 1968, p. 47.

5 E. KANT, **Doctrine de la vertu**, Vrin, Paris, 1968, p. 104.

sans non-dit, c'est-à-dire sans reste de solitude, revient en fait à ne rien dire. Car la rencontre humaine la plus authentique ne peut aller sans l'acceptation *a priori* d'une certaine solitude. Lorsque je rencontre l'autre, j'affronte, en refusant d'y céder, le chaos littéralement infini de la communication. Et je ne peux délier la rencontre du monde qui est son espace et de l'autre qui est sa fin. Je ne peux entrer dans ce vertige qui me fait oublier le monde et l'autre en les supprimant, au profit d'une effusion sans fin dans laquelle je me perds en perdant l'autre. Les journaux intimes le montrent à l'évidence, qui sont les lieux de la plus haute solitude et peut-être de la plus atroce. Lorsque je rencontre l'autre, je dois être sincère et vrai en renonçant par avance à l'absolu de la sincérité et donc en assumant, également par avance, le destin d'une irrémédiable solitude. A l'autre, qui m'a tout donné de moi, je dois renoncer à donner tout de moi, à tout montrer, (ce qui reviendrait à ne rien donner et à ne donner personne à voir), pour me donner réellement en donnant quelque chose de moi et en accueillant quelque chose de l'autre. Toute vraie rencontre est forcément et doublement élective : non seulement elle choisit son destinataire mais aussi ce qu'elle communique et le moi qu'elle communique. C'est en cela que consiste précisément le mouvement de constitution de chaque personne, qui est indissolublement de don sans cesse réajusté et cette « *ultima solitudo* » à jamais indépassable.

Aussi toute rencontre est animée d'un secret et ce qu'on appelle la solitude est l'espace de ce secret. Il ne s'agit pas d'un refus de l'autre, mais au contraire d'un respect de l'autre. Le regard que je porte vers l'autre est toujours auréolé d'un secret qui entoure ce qui est donné, en soulignant combien ce qui est donné est précieux, puisqu'il est donné comme ce qui est essentiel, c'est-à-dire comme espace d'une rencontre vraie.

Parce que ce qui est dit est enveloppé de non-dit, alors la solitude assumée par celui qui entre dans la rencontre de l'autre devient féconde. Au lieu d'être fermeture, clôture sur soi, elle ouvre au contraire un avenir qui est l'avenir, imprévu et imprévisible, de l'être-ensemble. Moi qui me donne à l'autre en me réservant, j'entre dans la promesse d'un don toujours plus grand et plus plénier. Et la solitude, qui est comme l'opacité de toute relation opère comme une dénudation de l'être, qui n'est pas encore une transparence, mais qui en formule le vœu. Mais cette transparence est toujours au-delà de notre histoire, toujours au-

delà de la rencontre la plus intime et la plus vraie, dans un silence dont nous rêvons, que nous pressentons quelquefois dans la relation amoureuse ou la prière, mais que nous ne pouvons jamais habiter.

Aussi la solitude, en son sens le plus profond, apparaît comme la marque de la finitude humaine. Elle est l'envers d'un rêve, celui de la transparence de notre être dans sa nudité originaire. Elle est comme la désolation obligée de notre vie qui rêve d'apparaître ce qu'elle est et qui toujours apparaît ce qu'elle n'est pas tout à fait ou pas encore. Même si parfois nous la revendiquons, nous vivons cette solitude comme une blessure, la blessure laissée en nos vies par ce rêve d'apparaître enfin ce que nous sommes, seuls, hors de tous ces arrangements et de toutes ces beautés d'emprunt dont parle Platon dans le *Gorgias* (465 b). Et toujours nous la redoutons, parce qu'elle est ce qui nous reste en propre, dans l'obscurité de notre secret, quand nous expérimentons que nous ne pouvons pas tout dire ni tout donner. Peut-être cette solitude est-elle dans chacune de nos vies comme la trace négative d'un autre rêve, inavoué et encore plus fou, le rêve d'être Dieu, qui est ce qu'il est, sans jamais entrer dans le besoin de paraître. Rêve d'une immédiateté totale à l'autre, dans l'incandescence de notre essence, contre tous les accidents qui la voilent ou la déforment. C'est ce rêve de l'essence qui engendre en chacun de nous cette blessure que nous appelons solitude. Nous ne donnons que ce que nous paraissons, et jamais nous ne pourrons paraître totalement ce que nous sommes. La solitude est le nom que nous donnons à ce retrait douloureux de notre moi à jamais incapable de se donner à voir dans la pure lumière de son être. Cette incapacité est ce qui fonde notre histoire, ce qui nous oblige à l'histoire, à chacune de nos histoires, comme tentatives sans cesse reprises et toujours vouées à l'échec, de manifester ce que nous sommes. Et chacun de nous est condamné à l'obscurité de cette histoire. Seules les âmes peuvent être nues, jamais les hommes.

La dernière des solitudes, l'impossible immédiateté de soi à soi

Cette solitude éprouvée dans la communication et la rencontre les plus vraies, révèle notre finitude et en souligne la profondeur. Mais dans le consentement à cette solitude en sa douloureuse vérité, se dévoile une autre solitude, la dernière des solitudes, qui manifeste non

plus seulement la finitude de l'homme, mais ce qu'on pourrait appeler sa misère. En effet le rêve de l'immédiateté de soi à l'autre, vécu dans toute rencontre authentique cache et dévoile à la fois, un autre rêve, plus tragique et douloureux, celui de l'immédiateté de soi à soi. Être soi et paraître soi, sans aucune altérité d'aucune sorte, non plus seulement devant l'autre mais devant soi. Rêve divin ou démoniaque, je ne sais, de la pure identité de soi à soi, qui en éliminant toute solitude, nous établirait dans la présence totale, la suffisance plénière de soi à soi.

Chacun de nous porte en lui ce rêve impossible d'une nudité originaire, sans regard de soi sur soi, qui annulerait définitivement la nudité de la mort et de l'anéantissement, dans une sorte de retour impossible à la nudité d'être de notre naissance. Dans le second récit biblique de la création, il est parlé deux fois de la nudité de l'homme premier, Adam, et deux fois il est parlé de son vêtement. Au moment de sa création, la nudité d'Adam est celle de son existence lumineuse devant Dieu. Et cette nudité est seulement mentionnée d'après la création d'Eve, la femme première. « *Or tous deux étaient nus, l'homme et sa femme. Et ils n'avaient pas honte l'un devant l'autre* » (Gn 2,35). Il n'y a donc pas de nudité solitaire, mais la nudité n'a lieu que dans la rencontre, où l'homme paraît ce qu'il est et est ce qu'il paraît. Et la nudité ici mentionnée décrit par avance l'avenir de la rencontre, comme transparence et immédiateté. L'autre est la chair de ma chair et l'âme de mon âme. Et cette transparence et cette immédiateté de l'autre, est transparence et immédiateté de soi à soi : « *ils n'avaient pas honte l'un devant l'autre* »... Mais le mythe raconte que cette nudité originelle a été perdue et le texte parle d'une seconde nudité, celle qui est révélée après le péché : « *Alors leurs yeux s'ouvrirent et ils connurent qu'ils étaient nus* » (Gn 3,7). Cette seconde nudité est à l'origine du premier vêtement que l'homme et la femme se donnent à eux-mêmes : « *Ils cousirent des feuilles de figuier et se firent des pagnes* » (3,7). Cette seconde nudité, qui saute aux yeux d'Adam et d'Eve, souligne l'opacité de l'existence d'Adam et d'Eve, opacité engendrée par le péché, la nouvelle et impossible exposition de leur être à Dieu et à l'autre. Et le vêtement qu'ils se donnent l'un et l'autre est comme le voilement désormais obligé de cet être nouveau initié par le péché. Mais ce premier vêtement n'est pas, comme on l'a dit parfois, le signe d'une pudeur naissante ou de l'éveil de la conscience. Il habille un être de fuite devant Dieu et devant l'autre, c'est le seul vêtement que le péché peut et doit

s'inventer, un vêtement pour se cacher de Dieu et de l'autre. Ce vêtement est un masque où l'être perdu de l'homme se cache, dans sa perte même et non dans son repentir. Et en se cachant ainsi à Dieu et à l'autre, l'homme entre alors dans l'ignorance de soi et la fuite de soi. Adam et Eve se connaissent nus ainsi. Adam et Eve sont deux fois nus, mais lorsqu'ils se connaissent nus, ils ne sont plus nus comme ils l'étaient auparavant, quand ils ne se connaissaient pas nus, et « n'avaient pas honte l'un devant l'autre ». La seconde nudité au contraire révèle l'impossibilité d'être soi avec Dieu et avec l'autre et d'être soi avec soi. L'homme qui entre dans la fuite devant Dieu est dans le refus et l'impossibilité de se connaître et d'être ce qu'il est. Et le vêtement qu'il se donne alors n'est pas fait pour cacher le corps, mais pour cacher son être, pour cacher et se cacher ce qu'il est. Aussi ce premier vêtement ne résulte pas d'une sorte de prise de conscience du péché, comme un premier repentir, qui réparerait comme il peut les dégâts causés par le péché. C'est le péché même qui est le vêtement et qui habille l'homme pour le soustraire à la fois au regard de Dieu et de l'autre et à son propre regard. Ce vêtement est donc une tentative pour dissimuler la faute, pour ne pas se connaître comme pécheur et en définitive, pour que Dieu lui-même ne le reconnaisse pas. Adam et Eve cachent leurs corps pour se cacher, ils se dérobent eux-mêmes à eux-mêmes, pensant ainsi pouvoir se dérober à Dieu et à l'autre. Aussi très logiquement, lorsque Dieu vient à eux, Adam rejette la faute sur la femme, et Eve sur le serpent. Le texte nous dit alors que ce vêtement de honte va être enlevé par Dieu et remplacé par un second vêtement, celui du pardon, qui redonne l'homme et la femme à eux-mêmes, dans une sorte de seconde création : *« Dieu fit à l'homme et à sa femme des tuniques de peau et les en vêtit »* (Gn 3,21). Ce second vêtement ne vient pas voiler le péché en le confirmant, il ne souligne plus la nudité connue et reconnue par Adam et Eve. Au contraire, il efface cette nudité coupable et redonne à Adam et Eve leur nudité première.

Lorsqu'Adam et Eve, qui après le péché s'étaient vêtus eux-mêmes, consentent à se laisser vêtir par Dieu, ce don d'un nouveau vêtement les délivre d'une nudité humiliante et humiliée. Le vêtement cesse alors d'être une dissimulation pour devenir une libération. Adam et Eve peuvent être à nouveau eux-mêmes, dans le don renouvelé qui leur est fait d'être eux-mêmes. Mais cette immédiateté retrouvée est l'effet d'une grâce et d'un don.

Ces textes sont d'une grande profondeur. Ils parlent en métaphores, mais ils enseignent que l'homme ne peut exister dans l'immédiateté de soi à Dieu (ou à l'autre homme) et de soi à soi. Adam, qui existait dans cette nudité originelle, a irrémédiablement perdu cette immédiateté. Dans son péché, il se découvre nu, d'une nudité de discordance et de fuite. Il essaie alors de restaurer cette immédiateté. Dans son péché, il se découvre nu, d'une nudité de discordance et de fuite. Il essaie alors de restaurer cette immédiateté en se donnant un premier vêtement qui ne fait que la rendre définitivement impossible. L'homme ne saurait la retrouver par ses seules forces et seul, un don de Dieu peut la lui redonner, en habillant l'homme d'un second vêtement. Mais Dieu ne redonne pas purement et simplement la nudité première du jour de la création. Il donne un autre vêtement, qui remplace le vêtement que l'homme s'était donné lui-même pour se cacher. Ce don de Dieu est un pardon, qui ne saurait faire que ce qui a été n'ait pas été et qui engage l'homme dans un travail de transparence et de vérité que symbolise le nouveau vêtement. Ainsi l'homme qui choisit d'exister dans la séparation de Dieu et l'autre, se découvre dans la nudité vide et humiliée de son être, comme déshabillé de lui-même. Il est nu et toutes ses tentatives pour paraître devant Dieu et devant l'autre, pour habiller son être, doivent être interprétées comme des fuites devant Dieu, l'autre et lui-même. Alors que l'homme qui existe avec Dieu et avec l'autre est toujours un être vêtu, habillé de l'autre et par l'autre, habillé de Dieu et par Dieu.

Ainsi est souligné non seulement la finitude de l'homme, mais une finitude misérable. Comme si ces textes nous disaient que l'homme par lui-même est un être impossible. Il a perdu sa nudité première, cette immédiateté originelle à Dieu, à l'autre et à soi-même, et il ne peut vivre désormais que dans le don que lui fait Dieu d'un nouveau vêtement qui restaure en lui cette immédiateté, non sous sa forme première et spontanée, mais par un travail laborieux de l'histoire. Il appartient au théologien de décrire et d'expliquer cette catastrophe et de comprendre cette impossibilité de l'homme hors du don de Dieu. En tant que philosophe, je voudrais plus modestement retenir de ces textes ce qui me paraît essentiel pour mon propos : l'homme ne peut exister et être soi que s'il consent à être revêtu de son être par l'autre. Il ne peut pas être purement et simplement ce qu'il est. L'immédiateté de soi à soi, et à l'autre n'est qu'un rêve qui toujours échoue. Si l'homme veut s'habiller

lui-même de lui-même, en refusant l'autre, il existe dans la « honte d'être », dans un être de paraître et de fuite vers le néant de soi, il perd son être. Aussi l'homme doit entrer dans un travail douloureux de restauration de l'immédiateté perdue. Mais ce travail n'est possible que s'il consent au don de l'autre, s'il refuse les fausses immédiatetés et s'il assume la médiation du vêtement offert par l'autre. Ce qui revient à dire que l'homme ne peut exister que s'il accepte de risquer son être, en l'exposant à l'amitié et l'amour. Être un homme, c'est toujours s'avancer ainsi à découvert, en consentant à être vêtu par l'autre.

Mais c'est un risque, et peut-être, dira l'incroyant, un pari perdu d'avance. Car l'homme qui s'avance ainsi vers une impossible transparence, existe toujours dans la seconde nudité d'Adam, celle qu'il connaît et reconnaît, et qui engendre la honte, et il est vêtu de ce premier vêtement qui est un masque et un travestissement. Il sait d'expérience que même dans la solitude la plus féconde et la relation la plus haute, il n'y a pas de pure immédiateté de soi à soi, de transparence totale et définitive. Jamais nous ne sommes un être-soi de plénitude et de sérénité. Toujours nous sommes un être devenu autre que soi, habité par une menace étrangère. Comme si quelque chose de nous-mêmes était perdu et se perdait, et toujours nous avons honte de notre nudité, devant l'autre, mais aussi devant nous. Toujours déjà la mort est introduite en nous. Et il n'y a pas pour nous de solitude heureuse, comme il n'y a pas de relation totalement transparente.

Aussi, parce que nous ne sommes jamais dans cette pure immédiateté d'un être réconcilié avec lui-même, nous sommes dans la nécessité d'affronter et d'assumer cette nudité de honte pour devenir enfin nous-mêmes. Nous sommes toujours dans l'obligation d'arracher nos vieux vêtements de dissimulation et de fuite, en consentant à recevoir le vêtement que nous offre autrui. Et cette dénudation de notre être est une conversion et une création.

*

* *

Aussi, la solitude est toujours dans ma vie une solitude blessée. En elle, je ne saurais définitivement m'établir dans la pure jouissance de moi, ni même dans la pure jouissance de Dieu. Car cette solitude est toujours habitée par une voix qui m'appelle et me donne à moi-même,

en me donnant vocation à l'autre que moi, l'autre homme ou Dieu. Jamais cette solitude n'est cette mise à nu qui me permet d'être moi devant moi, et devant Dieu et les autres. Car il ne suffit pas de se mettre nu pour être nu et être soi-même, enfin. Toujours il faut que quelqu'un m'appelle, me dévête de moi-même et que je consente à être revêtu par lui de mon être même. Aussi l'authentique solitude n'est-elle jamais solitaire. L'homme qui vit cette solitude est blessé d'un amour qui vient à lui et qui l'appelle à son être en l'instituant dans sa vérité et sa nudité.

Lorsque cet appel ne se fait plus entendre, la solitude devient alors le silence de la mort humaine. Celui que est dans une telle solitude perd son être et s'anéantit. Et il finit toujours par se taire, n'ayant plus rien à dire puisqu'il n'a plus rien à être. Au contraire, dans la solitude authentique, une voix toujours m'appelle, elle me parle et me dénude, et me revêt de mon être. Alors je peux prendre la parole et me donner en réponse. Et parce que nous ne pouvons être nus qu'ensemble, dans ce concert de voix, nous pouvons commencer à *être-ensemble*.

Quand elles ne sont pas ces enfers modernes que j'ai évoqués tout à l'heure, les solitudes que l'homme connaît sont donc traversées de voix multiples et plurielles. Chacune de ces solitudes est une parole de silence répondant à une voix qui crée l'homme et la recrée. Elle peut être la parole de l'orant qui se tient devant son Dieu qui lui parle ou la parole du poète qui donne voix à la beauté luxuriante du monde. Elle est le geste des amants qui reprennent le chant d'amour de l'épouse et l'époux du *Cantique des Cantiques*. Ou enfin le cri de toutes ces morts, qui déchire la nuit de notre monde et fait écho au cri de Christ agonisant sur la croix. Mais toujours, ces paroles de silence, parfois heureuses, souvent blessées ou déchirées, disent et répètent les mots d'une affirmation de la vie, comme une invincible espérance, toujours elles murmurent : « *Me voici* ».

Yves CATTIN

ETUDES THÉOLOGIQUES & RELIGIEUSES

1995 / 2

BAPTÊME

*
* *

Secrétariat - Abonnements : 13, rue Louis-Perrier F 34000 Montpellier

Abonnements 1995 : France : 160 FF Etranger : 180 FF

Prix de ce n° : 60 FF (franco 75 FF) Tables et index 1976-1990 : 50 FF + port

CCP : Etudes Théologiques et Religieuses - 268.00 B Montpellier

Gérard ROLLAND

Environ trente ans de solitude

L'auteur raconte, en toute liberté, le choix de Jésus : la solitude. Elle ne fut pas chez lui isolement, mais renoncement au pouvoir que Dieu lui avait remis, et au messianisme auquel l'invitaient ses disciples.

« Si l'être est caché, cela même est un trait de l'être, et nul dévoilement ne nous le fera comprendre. »

Maurice Merleau-Ponty

Peut-être qu'il faudrait d'abord partager cette errance qui commence sitôt la neuvième heure du vendredi jusqu'avant la première heure du dimanche, au cours de laquelle il entend fuser de partout cette protestation violente, à vif de vies à peine réveillées : « Sais-tu l'invivable de la solitude ? Le désert est un lieu maudit ! » ; alors que ne s'est pas encore éteint l'écho du ricanement boursouflé en face de lui, « que ton dieu te tire de là, puisque tu y crois, ah, ah ! » Ce silence, alors...

Mais non, pas de silence, un tumulte énorme et de la fureur : le rideau du temple se déchire du haut en bas, la terre se met à trembler dans un vacarme insoutenable, les rochers se fendent, les pierres tombales s'ouvrent, le tonnerre gronde, le ciel est noir en plein après-midi, du bruit insupportable ; comme lorsque le dieu sortit la première fois de

lui-même parce qu'il ne supportait plus d'être un dieu tout seul et ce fut l'explosion initiale, le big-bang. Et sa solitude devint une énigme projetée dans l'univers. Non, il n'y a plus aucun silence sur la terre. A l'extrême de la solitude, il n'y a pas de mort en douce.

Le goût du Haut-pays

Depuis son jeune âge -et ça s'était affirmé au cours de son adolescence au contact de son cousin Jean- le goût du Haut-pays ne l'avait pas quitté. Même lors de rencontres simples et conviviales, semi-mondaines parfois, comme à Cana de Galilée, il se retirait derrière des réponses énigmatiques ; il s'amusait à intriguer les opinions publiques ; les avis partagés ne le contrariaient pas. Après le coup de l'eau changée en vin, il était parti sans profiter de signer le contrat d'une entreprise de « vins et spiritueux ». Après les pains multipliés il s'était enfui, en colère cette fois, parce qu'on voulait le faire chef et que lui voulait rester seul dans la montagne. Certaines fois, au soir de journées splendides de succès, il disparaissait dès la nuit venue ; et tantôt on le voyait revenir au petit matin n'ayant manifestement pas assez dormi ; tantôt il fallait lui courir après pour lui dire « eh ! tout le monde te cherche ! ». Ses disciples ne comprenaient pas bien pourquoi il voulait toujours échapper. « C'est pas encore mon heure » disait-il ; et tous guettaient le moment où son pouvoir se manifesterait et, bien sûr, les foules seraient conquises ; alors il formerait son gouvernement et eux seraient ministres.

Quelques-uns qui, une fois, avaient transpiré avec lui jusqu'au Thabor, avaient entraperçu dans leur sommeil interrompu qu'il n'était pas seul. Mais il leur avait cloué le bec avec une telle autorité qu'ils n'osaient rien dire. Et d'ailleurs il continuait à marcher devant eux, visage durci, vers Jérusalem.

Les mois passaient sans rien résoudre. Entre les Alphée et les Zébédée qui ne cessaient de se quereller et de rivaliser à propos du pouvoir, il ne choisissait pas. Il se retirait constamment dans sa solitude et eux se disaient : c'est bien le proverbe, diviser pour régner... Parfois, plus perplexes, ils se demandaient si, tout seul, il ne devenait pas un peu parano ; ils s'effrayaient en effet de l'entendre dire : « La reine de Saba est venue de loin jusqu'à Salomon, or il y a ici plus que Salomon. »

A certaines étapes, au fur et à mesure qu'on se rapprochait de Jérusalem, en leur partageant les galettes et l'outre de vin, il disait : « N'ayez pas de souci, je ne suis pas seul, le dieu est toujours avec moi, c'est mon père ; le vôtre aussi ». Ils savaient bien que pour lui son père était un dieu, mais c'était loin d'être évident pour eux. Que pour lui ce soit vrai, sans doute ; mais ça le rendait encore plus seul, unique ; et eux plus lointains, moindres. Il était tellement au-dessus du lot, si imprévisible et si fort, ça les impressionnait au point qu'ils ressentaient le pouvoir de sa solitude comme inévitable. C'est une habitude et sans doute une nécessité, dans tous les groupes, que le chef ou le maître garde ses distances, se ménage des plages d'isolement, de réflexion pour faire sentir qu'il sait des choses que les autres ignorent. Tous les princes sont abusifs et prétextent des secrets d'Etat ; pas de pouvoir sans rétention d'informations, sans secrets. Pourtant, avec lui, ce n'était pas exactement cela. Il disait, par exemple : « Tout ce que je sais, je vous le dis » ; et il passait du temps, le soir, pour leur expliquer les paraboles qu'il avait inventées dans la journée, afin qu'ils soient eux aussi dans le secret. On sentait bien que sa solitude n'était pas une manière de garder un pouvoir réservé.

Il y a quand même peut-être une chose qu'il ne leur dit pas ; une évidence en forme de question. De jour en jour grandit en lui la certitude que son dieu lui a tout remis en mains et il n'a pas besoin de s'interroger interminablement sur sa fidélité dans l'exécution d'un programme. Son dieu lui fait entièrement confiance, mais de ce fait même, il est comme effacé de son quotidien pratique. Il comprend les gens qui préfèrent un dieu interventionniste, plus présent en quelque sorte ; de même que l'obéissance à une loi, à des règlements, épargne la solitude créée par une confiance si absolue que celui qui la donne est comme absent. Evidence et question : il peut tout faire, tout pouvoir lui a été remis, et c'est précisément ce tout-pouvoir qui est au cœur de sa solitude. Cette toute-puissance dont son dieu s'est absenté.

Germe l'idée de joindre, un jour, le geste à la parole pour le dire à ses amis. « Mon père m'a donné pouvoir de déposer ma vie, (et il déposerait ses vêtements), et le pouvoir de la réhabiter, (et il remettrait ses vêtements). » Entre les deux, il ferait, sans rien dire, un geste incongru, comme de se mettre à plat ventre devant eux, ou autre chose... pour montrer que son dieu avait renoncé à la toute-puissance en se défaisant de tout pouvoir ; et que c'était ainsi qu'il avait décidé de ne plus rester

tout seul dans son ciel ; et que c'est ainsi que les humains ne seraient plus jamais seuls avec eux-mêmes. Ainsi, pensait-il, serait surmontée l'illusion de la tentation non illusoire de Narcisse. Une autre idée : prendre du pain, le briser et leur donner un morceau à chacun en disant : « Ça, c'est ma vie. C'est pour vous », ou bien le faire avec une coupe de vin. Peut-être qu'il ferait même les trois choses à la suite ; il verrait bien le moment venu.

Pour l'heure, son quotidien n'était que de sortir des isolés de leur exclusion. Il n'avait pas eu besoin de dresser un inventaire des situations psycho-socio-politiques de solitude. Il suffisait de regarder et d'entendre autour de lui, sur le bord des chemins, aux carrefours des villes, à la porte des temples ou sur la margelle d'un puits. Oui, il remettait des vies en relation, puis il s'en allait ailleurs. Les gens applaudissaient et criaient au miracle, mais lui s'en irritait car il savait bien qu'il n'avait ainsi rien résolu de l'angoisse humaine ; de plus en plus souvent, il imposait le silence aux bénéficiaires et leur glissait à l'oreille son message : « La solitude n'est pas une maladie dont on guérit ; même si tu es réintégré, n'appartiens pas aux jeux d'opinions, ne te coules pas dans le moule. » Mais combien suivaient ? Comment vivre comme l'ancêtre Jacob, à la fois béni tout en restant blessé ?

Un temps, l'idée lui était venue de prendre la tête d'un de ces messianismes toujours à portée de pouvoir, convivial et fraternel. Fonder une religion, une église, un lieu chaud et organisé qui serait une oasis de repos où les hommes seraient comme affranchis de leur condition de solitude, greffés sur un projet qui traverserait les siècles, vers un paradis ou un grand soir. Mais il s'en méfiait beaucoup tant il percevait la pente séductrice de résoudre le « moi » dans la vie publique, dans une sorte de communionisme où la conscience individuelle se dissoudrait dans une conscience collective. La solitude était au cœur de l'être personnel parce que celui-ci n'avait pas sa vérité dans le spectacle social.

Pourtant c'est l'affrontement avec cette scène publique qui devenait inévitable. Un pour tous passait par un contre tous. C'était là le lieu le plus dur, le lieu de vérité, l'épreuve. Il le voyait maintenant plus clairement : un tout-pouvoir qui ne séduise pas, qui ne kidnappe pas les consciences, qui élargisse et aggrave cette insondable solitude inaugurée dans la séparation native, douloureuse mais féconde. Ne pas renier ni refouler la solitude mais en faire la donnée initiatique de l'apprentissage

de la plus grande fructification par le plus radical renoncement à la toute-puissance. Ce défi n'avait encore jamais été relevé dans l'histoire ; ça pouvait être une nouveauté. Comment et à quel prix ? Il se mit à tâtonner dans ce sens ; « on va faire du neuf », murmurait-il.

Il se souvient de son ami qui, au soir du jour où il l'avait fait sortir du cimetière, lui avait dit : « Tu sais, la mort, c'est quand on ne peut plus rien, rien faire, rien dire ; alors on se sent vraiment tout seul, on est abandonné, on s'abandonne, mais... on n'en veut plus à personne, on ne peut plus rien, on ne peut même plus vouloir ou faire du mal. On ne peut plus rien. C'est fini de pouvoir ». Il méditait longuement ces paroles. Cette limite extrême lui était révélée comme la réponse attendue à sa prière de la neuvième heure, juste avant qu'il crie « Lazare, sors de là ! ». Il avait aussi apprécié que ce soit Lazare, tout seul, sans lui demander ni son avis ni rien d'autre, qui aie décidé de ne pas recevoir les journalistes et refusé de signer le procès-verbal du miracle que lui présentaient les policiers et les prêtres. La puissance irrésistible qui est au fond de la vie n'appartient pas au domaine public. Le dieu auquel il avait parlé avant de crier, il avait pris soin de ne pas en attendre de réponse ou de permission, il lui avait dit « merci », un point c'est tout ; en ajoutant : « comprenne qui pourra ».

Ainsi progressait-il dans sa solitude, à distance de toute complaisance fusionnelle dans le divin ou dans la société. Et tout son corps existait de plus en plus, sans chercher à réduire les écarts.

- Qui sont ma mère et mes frères ?

- Il est devenu fou, disaient-ils.

- Avec les cailloux qui sont ici, je peux faire des fils d'Abraham !

- Tu es un possédé !

- Vous êtes d'en-bas, mois je suis d'en-haut. Je m'en vais.

- Aurait-il l'intention de se suicider ?

Gérard ROLLAND

Intérieur

« La vérité surgit là où un être séparé de l'autre ne s'abîme pas en lui, mais lui parle. »

Emmanuel Lévinas

Ils étaient là, il y a encore un instant ; leurs visages avaient au moins la chaleur de la présence même si leurs yeux n'exprimaient ni une confiance totale ni une solidarité sans faille ; ils étaient là, du moins.

Maintenant, le moindre bruit, ou seulement un soupir, résonnerait comme dans l'antre d'un maréchal-ferrand ou d'un ferblantier ; comme au fond d'une étable, le bruit d'une pelle qui racle le sol.

C'est lui qui a choisi de se priver de leur compagnie. Il repense à ces moments chaleureux, pas toujours paisibles, aux étapes du soir, autour d'un feu improvisé où, pendant que les femmes organisaient le concret de la vie, on prenait du temps pour se taper dans le dos en riant -parce qu'était venu le moment de se défatiguer de la journée. Les paroles échangées quêtaient les occasions de rire, et il aimait ce simple bavardage qui est de la bonne parole à fleur de vie. C'est beau, aussi, la surface des choses. Souvent, du plus profond de lui, il avait senti monter le besoin de souffler, de son immense réserve de souffle, sur ces lueurs minuscules qui s'allumaient dans les yeux, sur des corps ou sur des prairies, sur des seuils de maisons ou sur des collines, sur des vies estropiées afin qu'elles ne s'éteignent jamais. Oui, il avait soufflé et, jusqu'à présent, avec un air grave et recueilli. Et c'était comme si les gens sentaient qu'il promenait sa main sur leur visage et ça faisait tellement de bien qu'ils avaient l'impression de vivre enfin. Alors on criait au miracle. Et lui, qui ne faisait que réveiller le rythme de leur vie insue, les voyait mettre en scène une apocalypse médiatique.

Depuis quelques temps, il tournait en rond dans son département natal parce qu'on voulait lui faire la peau dans le canton voisin et particulièrement les gens haut placés, religieux, politiques et policiers de la capitale. Beaucoup de méprises s'accumulaient sur ses succès populaires. Ses proches s'étaient mis à avoir leur opinion. « On ne change pas une équipe qui gagne, disaient-ils, ça marche, allons-y ! » Sans doute en

avaient-ils assez de le voir devenir de jour en jour plus réticent, plus hésitant, presque taciturne. Comme si l'eau limpide qu'il s'était mis à faire jaillir allait croupir au fond d'un lavabo. Il était l'étoile montante ; ils se devaient d'en être les managers. Alors l'impresario lui dit : « Dans quelques jours, c'est la grande fête, tu dois te produire. Avec le souffle que tu as, tu l'emportes sur tout le monde. »

Un souvenir, pas si lointain, lui revient. Ce devait être un rêve. Il se voyait grand, au sommet d'une montagne ou en haut d'une tour, et il sentait profondément, de toute sa force, qu'il pouvait changer le monde, se sauver ; qu'il pouvait être l'homme de la situation et il suffisait, raisonnablement, de prendre les moyens de dominer la situation ; il sentait combien il en était capable, que cette ambition noble pouvait être sa raison d'être, qu'il était fait pour ça.

Maintenant, il se rappelait aussi l'effort douloureux qu'il lui avait fallu pour se réveiller ; la tentation de s'assoupir à nouveau pour prolonger le rêve ; son lever pénible de sa couche, ses mains frottant ses yeux pour chasser les miasmes du sommeil trompeur, sa marche lasse vers la porte du petit logis jusqu'à la maigre fontaine qui, entre des cailloux sales, offrait un peu d'eau. Et il s'était dit alors : « Est-ce que cette gouille (mot romand, mare) peut être l'océan ? » A cet instant, il avait dit non à ce rêve. Qui revenait à présent. Il avait cru en finir, venir à bout de cette ambition aveugle et coupante, en vain ; ça recommençait.

Lui vient à fleur de lèvres l'envie de leur dire : « Laissez-moi, je ne suis qu'une lumière enténébrée. » Mais, dieu merci, il sourit au-dedans de lui du dérisoire d'une telle prétention. Sa solitude ne devait pas se comparer à l'ombre. L'ombre suppose une source de lumière extérieure car elle est projetée. Lui ne se sentait pas projeté, rien ne lui était extérieur, même pas son dieu.

Ses adeptes s'impatientent : « Décide-toi ! Viens ! »

L'injonction provoque un nouveau recul suivi aussitôt de la perception intense de ces bruits qui sont partout, même imperceptibles, et qui ne tiennent pas leurs promesses : l'eau qui coule, le vent qui souffle, le bruissement des épis sous le vent chaud, les frôlements des oiseaux qui vont d'un arbre à l'autre ; tout ce qui prouve bien qu'on n'est jamais seul, mais la promesse n'est pas tenue si personne n'écoute.

On voit comme des sourds, alors qu'il vaudrait mieux entendre comme des aveugles. Les sens nous trompent, ils isolent. Il y a encore ces visages d'hommes et de femmes qui sont comme le parachèvement de la vie, ce qu'il y a de plus vrai, de plus lisible, de plus audible ; ce qui est vraiment beau, avec ce quelque chose en plus qui ne se livre pas, qu'il faut deviner, découvrir. A nouveau lui revient le visage de Lazare, son ami devenu sépulcre, tronc desséché, terre brûlée, puis lac transparent que quelques pleurs ont fait revivre. « Sors de là, viens dehors ! » avait-il dit. Eux lui disaient : « Sortons de ce trou, montre-toi ! »

Est-ce pareil ?

Il dit qu'il ne demandait rien, n'exigeait rien. « Vous savez bien vous, reconnaître les temps et les périodes. Moi, je ne sais pas. Certes, je regarde ce qui se dessine dans le ciel, parmi les nuages ; et je sais même reconnaître les saisons aux mousses qui s'agrippent aux pierres et les distinguer de celles qui se nourrissent des troncs d'arbres. A voir les herbes et les fleurs, je sais le rythme des calendes. Mais je ne suis pas un chroniqueur saisonnier, je ne suis pas le lecteur de vos temps, je n'aime pas que vous me preniez pour celui qui donne raison à vos cycles ; ni celui qui viendrait abolir vos cadences et, ainsi, mettre fin au temps. Je n'ai pas l'intention de supprimer la mort. »

D'abord perplexes, ses adeptes se sentaient devenir furieux au fur et à mesure qu'il en rajoutait : « Il n'y a pas de roue du temps. Vous, vous le croyez, n'est-ce-pas ? Il ne faut pas rater le coche, dites-vous. Pour moi, tout le temps est bon, mais il ne faut jamais le vivre de la même manière. Allez-y, vous, à cette fête. Moi, je ne vais pas avec vous.»

Il se disait en lui-même : « Essaye de vivre le temps de sorte qu'il ne soit pas une habitude. » C'est peut-être ça qu'il aurait fallu leur expliquer. Mais, sans retard, ils étaient déjà tous partis en pélerinage. Il regretta de leur avoir parlé sur un ton de colonel, surtout qu'il avait déjà l'idée d'y aller quand même.

Parfois le vent tombe, ou s'apaise, ou s'épuise, on ne sait ; parfois il se lève, le plus souvent il se relève, mais nul ne sait d'où ça part ni où ça va. Il y a beaucoup de vrai dans cette ignorance et dans cet éphémère.

Il ne s'attarde pas longtemps à se demander s'ils sont partis par obéissance ou par dépit. Il sent la fatigue et choisit l'ombre maigre d'un

olivier pour s'asseoir entre deux racines. Il met un certain temps à trouver la position la moins inconfortable.

Ils avaient rapidement fait leur sac, chacun son propre, et ils étaient partis sans détourner la tête. « J'ai fait le vide. Eux ils sont ensemble. L'union fait la force. Est-ce que je suis fait pour ça ? »

Les femmes font semblant de n'avoir rien vu ni entendu, elles assurent la mise en ordre, les rangements. Les yeux mi-clos il les regarde, la tête un peu inclinée sur le côté, comme ce sera dans quelques jours. Depuis qu'il a commencé cette aventure itinérante, bien avant qu'il se soit adjoint ces hommes du lac et d'autres qui erraient par-ci par-là, et tel fonctionnaire de l'administration, elles s'étaient mises en route avec lui, elles avaient été les premières auprès de lui, avant d'être les dernières présentes sur le tas de cailloux puis à nouveau les premières au cimetière. Elles n'avaient jamais rien revendiqué. Il se dit : « Si mon secret arrive à sortir de l'ombre, c'est à elles que je le confierai. » S'assoupissant, un paisible sourire détendit son visage. Il leur sut gré de le remarquer et de rester cependant à proximité de sa solitude. Il s'étonnerait éternellement qu'on ait quasiment effacé leur place. Sûr, cependant, qu'un jour se lèverait leur saison, leur heure, aux jours des grandes débandades, comme toujours.

Ayant poursuivi sa course inexorable vers son déclin, le soleil darde crûment ses rayons sur lui car l'olivier n'a pas de larges feuilles et il ne l'a pas protégé longtemps. Il n'y a plus personne. Il n'y a plus rien. Même pas un peu de pain et d'eau. Elie était gâté d'avoir un ange à domicile. Les femmes étaient parties, et après tout, c'était bien ainsi car si elles l'avaient questionné pour savoir si elles devaient suivre la troupe ou rester avec lui, qu'est-ce qu'il leur aurait répondu ? Il n'aurait pu que faire un geste désemparé avec ses bras ballants : « Est-ce que je sais, moi ? » Elles avaient plié bagages et étaient parties sans se demander s'il marcherait à leur suite.

*

*   *

Ensuite, tout est rapide. Sortant du droit chemin, par des itinéraires de traverse qu'il invente au fur et à mesure, il double les cohortes, il dépasse les églises en rang, il n'entend pas leurs cantiques, il se faufile

comme le vent ; il se prend presque pour ce vent ; alors il fait une pause, il reprend souffle et dit : « le plus grand vent c'est encore après moi » ; mais il s'y replonge parce qu'il sait que c'est inépuisable. Il traverse des agglomérats pieux, il enjambe des gens en bonne santé qui sont à genoux, il prend la main d'une veuve, la soulève par dessus la rangée des ecclésiastiques qui tiennent les paniers de la quête, la repose de l'autre côté, face au Trésor du temple et lui dit : « Garde ta pièce de monnaie, c'est toi le trésor. »

Il voit tout le commerce alentour, prend les cordes qui tiennent les agneaux et les brebis enchaînés, il en fait un grand lasso ; et c'est la panique, presqu'une émeute. C'est une fête imprévue qui remplace la Fête. La police reçoit l'ordre de ne pas l'arrêter. Il y a en effet des observateurs étrangers, des Grecs, qui veulent couvrir l'événement.

Le soir, il se retrouve au village de Béthanie. Les femmes sont là, comme si elles l'attendaient naturellement, comme si c'était prévu dans le programme ; et on ne discute plus de la meilleure place ; on sait très bien qu'il faut le suivre ou rester sur place. Le choix est clair, pour elles ; moins clair pour les adeptes qui sont dans le jardin de Lazare, et qui ne savent pas à quel saint se vouer, et qui rabâchent leur amertume d'avoir été pris de vitesse. Discutent interminablement les Alphée et les Zébédée, pendant qu'il dîne avec les femmes, leur disant : « J'ai désiré d'un grand désir passer cette Pâque avec vous... »

Le lendemain matin, il va réveiller les adeptes sous les oliviers : « Debout, c'est maintenant ». Ils se rendorment. Il revient une fois, deux fois. A la fin, ils se lèvent et disent : « On a des armes ».

- Allez me chercher un âne, dit-il.

Il est soudain paisible, sans savoir pourquoi.

Le vent s'est calmé et sa parole porte aux quatre coins de l'esplanade du temple. Les processions se sont arrêtées, figées, sans avenir. Les gardes suisses ont été les premiers à poser leur bicorne et l'un d'eux a suggéré qu'on pourrait faire un feu de bois avec les halebardes.

Alors il dit, enfin souverain : « Si le grain de blé ne meurt en terre, il reste seul. Mais s'il meurt, il fructifie en surabondance ». Et c'est un vacarme de grand tonnerre. Tout le monde dit : « c'est le ciel qui a parlé. »

Mais personne, parmi les responsables de l'ordre social, ne peut faire confiance au ciel. Pilate et Hérode se trouvent tout de suite d'accord sur ce point. Les chefs des prêtres suivent les consignes, il suffit de renouveler le corps des gardes suisses, de mieux les payer, même pour dormir, afin que la vie n'ait pas raison sur la mort.

Cependant, déjà, il s'étonnait que dans tout l'univers la mort du grain de blé fasse autant de bruit. Et que des siècles et des siècles après, la solitude ne soit plus jamais ce qu'elle avait été, avant lui. Mais si fragile encore, tant qu'on n'aura pas entendu que la puissance de la vie n'existait qu'à travers la délivrance de cette vie, lorsqu'elle se perd au sortir d'un ventre de femme ; et c'était la parole de son dieu, le murmure sans fin du big-bang : « A toi de vivre, seul ; je te fais confiance. »

« Ténèbres est la lumière
où la lumière existe seule. »

Miguel de Unamuno

Gérard ROLLAND

Jean-Claude SAGNE

La solitude du mystique Dieu seul suffit !

« Dieu seul suffit » écrivit Thérèse d'Avila. Dieu est la passion du mystique et la source de sa solitude. La quête de Dieu relativisant tout le créé le situe en un espace vide : Dieu y est attendu, désiré, aimé, mais il demeure en son silence. La solitude est cette quête même, elle n'est pas recherchée, elle est une conséquence : « moine est celui qui est séparé de tout et uni à tous ». Cette quête se concrétise dans l'écoute silencieuse de l'Ecriture : elle mène à le reconnaissance de l'amour du Père, source de tout don. L'accueil du Fils au don premier et le surgissement de l'Esprit en sont les témoins. Car c'est de l'abandon du Fils au Père que provient l'Esprit. Jésus entre dans ce mouvement éternel de dessaisissement de soi jusqu'à l'extrême abandon de Gethsémani. La solitude y est faite de sa passion pour le Père, dans la nuit. L'expérience mystique y trouve son origine et son modèle. Jean de la Croix a décrit en hautes images cette solitude où se conjuguent incompréhension des hommes et silence de Dieu. La solitude du mystique est le consentement radical à la vie filiale.

C'est le désir de Dieu qui suscite et soutient la quête mystique. Ce qui rend possible la vie mystique, c'est de croire que l'amour existe. Il n'y a qu'une capacité d'aimer. C'est la même qui est mise en jeu dans les rencontres humaines ou dans la rencontre de Dieu. Mais si les plus grandes amours humaines peuvent créer des signes et ouvrir un chemin, elles ne restent, dans le meilleur des cas, que des promesses aspirant encore à leur réalisation. Elles creusent le désir de

bonheur dans l'attente de leur accomplissement espéré au terme du voyage de la vie. Car Dieu seul est plus grand que notre cœur (1 Jn 3,20). La prière, à juste titre célèbre, de Thérèse de Jésus suffit à évoquer la solitude du mystique qui découle du caractère unique de Dieu, son objet d'amour, sa passion :

« Que rien ne te trouble
que rien ne t'épouvante
tout passe
Dieu ne change pas
la patience tout obtient
qui possède Dieu
rien ne lui manque
Dieu seul suffit »

La maxime qui termine cette prière peut opérer la simplification de la vie : « Dieu seul suffit ! » C'est précisément parce que Dieu seul peut lui suffire que le mystique est immanquablement conduit à se désapproprier de tout ce qui n'est pas Dieu, autrement dit de tout objet désirable, de tout objet d'amour. La teneur de l'affirmation mystique est qu'il n'y a ni comparaison ni alliage entre Dieu et les créatures dans leur diversité. « Rien n'est égal à Dieu », dit Jean de la Croix[1]. S'il y a bien une solitude inhérente à l'expérience mystique, c'est celle qui tient à l'absolu de Dieu au regard de tout ce qui n'est pas Dieu lui-même. C'est donc la passion de rechercher et d'obtenir Dieu en lui-même et pour lui-même qui peut entraîner la relativisation des créatures au prix d'un travail intérieur qui passe par le recueillement, le détachement, voire l'isolement.

Un mystique authentique ne cherche jamais la solitude pour elle-même. La solitude dont il ne saurait se passer est celle qui est incluse dans la rencontre même de Dieu. Traduite dans une grande diversité de modalités pratiques, cette solitude n'est pas en elle-même l'objet du désir. Elle n'est *a priori* ni cernable ni analysable. Elle n'est que le révélateur privilégié du désir de qui cherche Dieu. Prendrait-elle de nouveau la forme de la fuite au désert, la solitude du mystique porte le

1. **1 Montée du Carmel,** 5,5, Cerf 1990, p.597.

souci de la communion avec tous les hommes. Comme l'écrivait admirablement Evagre le Pontique :

« Moine est celui qui est séparé de tout et uni à tous »[2].

Pour situer malgré tout cette solitude qui est comme la solitude de Dieu, pour parler de l'unique Parole énoncée dans le silence éternel[3], pour esquisser le sentier du rien, nous nous poserons trois questions portant sur la nature de la quête mystique, puis sur Dieu comme objet d'amour et enfin sur la pureté du cœur. C'est sur ce fond que nous inscrirons, chemin faisant, les formes de la solitude du mystique qui y trouvent leur sens.

I

La passion de donner chair à l'Écriture

La mystique n'est autre que la passion de l'Écriture Sainte. Chercher le visage du Père, ce qui est l'objet même de la quête mystique, c'est le contempler dans le Verbe Incarné qui est son icône parfaite. Or pour connaître Jésus il n'est d'autre voie que l'Écriture Sainte. Vouloir aimer Jésus conduit à le scruter dans l'Écriture. L'expérience mystique produit à la lumière la vie de Jésus qui est contenue et cachée dans l'Écriture. Or l'Écriture est lumière de sagesse et art de vivre. Il n'est pas possible de connaître personnellement l'Écriture sans essayer de la prendre pour loi de notre vie. C'est l'Écriture qui donne son contenu de réalité à toute prière, à toute expérience de Dieu. En fin de compte, l'expérience mystique est une rencontre de Dieu qui réalise dans une vie une parole de l'Écriture. Pour Bergson, la mystique chrétienne n'était rien d'autre que l'Écriture Sainte écrite en lettres de feu. Être mystique, c'est vouloir dans sa vie donner chair à une Parole de l'Écriture. La sainteté est la simplification d'une vie devenue tout entiè-

2. I. HAUSHERR, **Les leçons d'un contemplatif. Le traité de l'Oraison d'Evagre le Pontique**, Paris, Beauchesne, 1960, chap. 124, p. 158 (Patrologie Grecque LXXIX, c. 1194).

3. *« Le Père a dit une parole qui est son Fils, et il la dit toujours dans un éternel silence, et c'est dans le silence que l'âme l'entend »*. Jean de la Croix, **Points d'amour**. Aux carmélites de Béas, **op. cit.**, p. 98, 280.

re le chant d'un verset de l'Écriture. La mystique du Carmel illustre typiquement cet investissement privilégié de l'Écriture.

En 1558 le Grand Inquisiteur d'Espagne avait proscrit les livres en castillan qui contenaient des fragments de traductions bibliques. Très affligée de cette mesure, Thérèse reçut une parole intérieure de Jésus qui voulait lui-même la consoler :

« N'aie point de peine, je te donnerai un livre vivant »[4].

Privée de l'Écriture, Thérèse passe à Jésus, Parole vivante. Dès lors, elle reçoit davantage de paroles ou de visions intérieures. Elle va produire elle-même une œuvre écrite pour laisser la trace des faveurs qu'elle a ainsi accueillies de Dieu dans sa vie d'oraison. Cette expérience vécue et traduite n'a d'autre contenu et d'autre sens que de faire jaillir le feu qui couve dans le texte de l'Écriture.

C'est en méditant la Transfiguration que Jean de la Croix suggère le statut de l'expérience mystique comme reprise d'un verset de l'Ecriture Sainte. La plénitude de la révélation constituée par Jésus écarte de nous toute raison d'interroger Dieu pour lui arracher une réponse ponctuelle à une question particulière :

« En nous donnant son Fils comme il l'a fait, son Fils qui est son unique Parole car il n'en a pas d'autre - Dieu nous a tout dit en une fois par cette seule Parole et il n'a plus rien à dire »[5].

Une interprétation rigide et desséchée de cette sentence aboutirait à exclure *a priori* toute forme d'expérience de Dieu aujourd'hui, au nom de l'adhésion de la pure foi à la doctrine évangélique, présentée par l'Église. Avec un paradoxe apparent, Jean de la Croix prend justement appui sur la plénitude de la révélation en Jésus pour fonder l'expérience mystique. A celui qui l'interrogerait malgré tout sur un point particulier, Dieu répondrait éventuellement :

« Puisque je t'ai dit toutes choses dans ma Parole, qui est mon Fils, il ne me reste plus rien à te répondre ni à te révéler. Fixe les yeux

4. **Autobiographie. Œuvres Complètes**. Paris, Seuil, 1949, chap. XXVI, pp. 271-272.

5. **2, Montée du Carmel**, 22,3, p.735.

sur lui seul, car j'ai tout renfermé en lui : en lui j'ai tout dit et tout révélé. Tu trouveras en lui au-delà de ce que tu peux désirer et demander. Je vous ai tout répondu, tout dit, tout manifesté, tout révélé, en vous le donnant pour frère, pour compagnon, pour maître, pour héritage et pour récompense »[6].

Tout compte fait, cette réponse attribuée au Père livre le mode de l'expérience mystique dans la pure foi. Car ici la réponse de Dieu n'a d'autre contenu que l'invitation à réentendre la parole dévoilant le mystère de la filiation divine de Jésus Transfiguré : *« Celui-ci est mon Fils Bien-Aimé, celui qu'il m'a plu de choisir. Ecoutez-le »* (Mt 17,5)

Dans cette ligne, l'expérience mystique n'a d'autre teneur objective que l'Écriture elle-même, sans rien y ajouter. Ce qui vaut pourtant à l'expérience son caractère actuel, c'est l'intervention de Dieu redonnant au croyant la Parole dans une rencontre de personne à personne. De texte consigné et de mémoire, l'Écriture redevient Parole, acte de Dieu, *« puissance de Dieu pour le salut de quiconque croit »* (Rm 1,16).

En vérité, s'il est une forme de solitude indispensable à l'expérience mystique, c'est bien celle qui permet de scruter dans l'Écriture le dévoilement du mystère de Jésus comme Fils du Père, et de l'écouter, c'est-à-dire de mettre notre foi en lui, de lui obéir et de le suivre. Jésus ne laisse jamais autant transpercer la lumière de sa condition de Fils que lorsqu'il se retire seul pour prier le Père ou enfin lorsqu'il témoigne de lui par son silence durant sa Passion. Le Père *« qui est là dans le secret... voit dans le secret »* (Mt 6,18). Le Fils désigne le mystère du Père invisible quand il se retire lui aussi dans la solitude ou le silence pour demeurer en présence du Père. La seule solitude inhérente à l'expérience mystique est donc aussi de demeurer en présence du Père, par notre participation personnelle au mouvement de l'abandon filial de Jésus, adorateur du Père. A travers l'exemple de Jésus, Révélateur du Père, nous entrevoyons que l'expérience mystique dépend entièrement de la découverte du mystère de la paternité de Dieu. La mystiquc est en effet la plongée dans l'océan sans fond ni rivage qui est l'Amour de Dieu le Père.

6. **Ib.**, 5, p. 735-736.

II

L'Amour de Dieu le Père

La mystique, c'est la conviction qu'il est possible d'aimer Dieu lui-même, au point que cet amour oriente et aspire toute une vie humaine. La pierre de touche du discours mystique à cet égard est le rôle reconnu à l'Esprit Saint comme amour en Dieu. Tout commence et tout s'accomplit dans la découverte de l'amour de Dieu le Père. Le Père est l'origine de tout : il est celui qui donne. Aucune réalité n'est aussi mystérieuse que le don. C'est pour cela que seul le don excède les possibilités de notre imagination, en même temps qu'il suscite les craintes les plus fortes et les plus profondes. Le don ne se réduit ni à une représentation ni à un comportement : il est un acte. Pour le cerner, il n'y a pas de lumière plus sûre que de repartir du don initial et parfait provenant du Père :

« Tout don de valeur et tout cadeau parfait descendent d'en haut, du Père des lumières chez lequel il n'y a ni balancement ni ombre due au mouvement » (Jc 1,17). C'est l'Être du Père qui nous révèle l'acte du don. Le Père est la source de tout, parce qu'il est en personne l'Origine. Ce qu'il est et ce qu'il a, il le communique entièrement sans rien se réserver, mais sans rien perdre. Il est l'absolue générosité : celui qui donne. Ce mystère se fonde en son Être qui est la vie divine. Parce qu'elle est la plénitude, la vie divine est diffusive de soi, au contraire de l'accumulation. Puisque Dieu est Amour (1 Jn 4,8), il est don, car le don est l'acte même de l'amour : *« Nul n'a d'amour plus grand que celui qui se dessaisit de sa vie pour ceux qu'il aime »* (Jn 15,13).

Le mystère de l'excès de l'amour et du don

Dans la vie divine, le don du Père se réalise de manière exemplaire en la naissance éternelle de son Fils. La génération du Fils par le Père dit le mystère de la pure origine. Le Père existe en tant qu'Origine, il est se donnant. Il peut tout donner, car IL EST : il est Dieu. Il ne donne au Fils ni autre chose ni moins que l'essence divine. Nous confessons du Fils qu'il est *Dieu né de Dieu, lumière née de la lumière, vrai Dieu né du vrai Dieu.*

Comme le Père est capable de faire subsister un Fils semblable à lui, c'est la même et unique nature avec le Père que le Fils reçoit. Le Père ne quitte pas toutefois ce qu'il donne au Fils, car c'est dans une relation au Fils qu'il lui donne une relation à lui : l'être filial. Ici l'originalité tient à ce que la relation est *subsistante*, identique à l'essence divine. Le mystère porte sur l'existence des Personnes distinctes en Dieu. Dans le cas du Père, c'est comme s'il représentait le caractère diffusif de la vie divine en tant que don. Que la simplicité de l'amour divin donne vie à des Personnes distinctes, c'est justement le mystère de l'excès de l'amour et du don.

Le Fils est celui qui se reçoit du don du Père, mais cet accueil actif s'effectue dans l'entier don de soi au Père. L'accueil du don exige le don de soi en retour. C'est le contre-don qui réalise l'accueil du don. Le Fils est tout entier le mouvement de retour vers le Père. Il n'existe que par le Père et pour le Père. Il est Dieu en tant que né de Dieu le Père. Ce qui fait du Fils l'égal du Père, c'est qu'il est son image parfaite : *« resplendissement de sa gloire, expression de son être »* (Hé 1,3), en un mot : son Verbe ! Ce Verbe n'est pas un double évanescent du Père, mais son surgissement dans la lumière. Le Verbe est lumière dans la perfection du pouvoir qu'a la parole d'expliciter et de clarifier. Par sa passion d'amour pour lui, le Fils est toujours tourné vers le Cœur du Père (cf. Jn 1,18). La pureté de l'amour du Père tient à sa générosité et la pureté de l'amour du Fils tient à son humilité. Mais il existe encore une pureté particulière de l'amour mutuel du Père et du Fils. Ce qu'ils vivent dans l'échange simple et parfait de leur don mutuel, ils ne le gardent pas pour eux deux, mais ils le communiquent à la troisième Personne, l'Esprit.

Ce que l'Esprit nous apprend par son existence et par sa personnalité sur le don et sur la filiation, c'est justement que le Fils n'est ni le double du Père ni sa copie. Quand le Fils redonne au Père tout ce qu'il a reçu de lui, il ne fait ni pareil que le Père ni le contraire : il glorifie le Père en dévoilant l'Origine de sa générosité qui est sa divinité : *Que ton nom soit sanctifié !* Le Fils se redonne au Père en le reconnaissant, en le nommant et en faisant connaître son Nom. C'est en cela que la filiation est Parole.

C'est là que s'inscrit le rôle de l'Esprit dans son jaillissement. Lui le don issu de l'échange de deux dons parfaits, lui, le pur don issu de la

pureté du don mutuel du Père et du Fils, il révèle l'essence de la paternité et de la filiation. Si le Père est celui qui donne, c'est qu'il est Amour subsistant, donc l'Être porté à se diffuser. Si le Fils est passion du retour au Père, c'est qu'il est l'Être reçu d'un autre, provenant d'un autre, le terme d'une *« procession »*. Le propre de l'Esprit est de glorifier la vie divine subsistante qui est le fond commun et unique partagé par le Père et le Fils. L'Esprit révèle l'être divin portant au don, il révèle l'Être divin comme don. C'est pour cela qu'il est dit l'Amour divin, le Don de Dieu.

Le Fils est tout entier don au Père, que peut-il lui donner encore ? Il lui donne sa capacité de donner, c'est-à-dire son Être-Fils, sa vie, son essence divine. Le Père qui n'est rien d'autre que don de soi au Fils va encore donner au Fils sa capacité de donner, sa vie divine. C'est dire que l'origine de l'Esprit tient à ce double mouvement de recueillement et d'élan du Père et du Fils vers ce fond qui leur est commun de l'Amour subsistant. C'est dans l'élan vers l'autre que chacun retrouve sa « source » pour la lui donner. L'Esprit est l'ouverture issue du complet et parfait recueillement. Il opère donc cette ouverture en confirmant le Père et le Fils dans ce recueillement en leur fond.

La vie mystique : docilité à l'Esprit Saint et solitude

Dans ces quelques notations sur l'originalité de l'Esprit réside aussi le caractère propre de l'expérience mystique. Il suffit de faire attention aussi bien aux conditions de la « production » de l'Esprit en Dieu qu'à la modalité de sa relation aux autres Personnes divines. Pour le dire en peu de mots, l'Esprit résulte, aussi bien du côté du Père que du côté du Fils, du terme d'un double mouvement d'abandon, comme l'ultime état de l'union d'amour. Le Père n'est en effet rien d'autre qu'amour pour le Fils et le Fils n'est rien d'autre qu'amour pour le Père. Le face à face du Père et du Fils est l'échange parfait de deux dons simples et entiers. Comment et même pourquoi chercher autre chose en évoquant un Tiers plus mystérieux encore ? Tout se passe ici comme si le vœu le plus profond et le plus secret de l'amour était de tout faire pour aboutir à l'unité simple qui serait le dépassement de la distinction des Personnes opérée et maintenue dans leur regard mutuel, pour ne pas dire leur parole. Dans son regard sur le Fils dont l'humilité l'émerveille, le Père veut rejoindre le fond du mystère du Fils qui est

l'amour divin subsistant. Dans son regard sur le Père dont la générosité l'émerveille, le Fils veut rejoindre le fond du mystère du Père qui est l'essence divine comme surabondance de la vie ne demandant qu'à se communiquer. C'est dans une sorte de dessaisissement de leur être personnel que le Père et le Fils communient en la vie divine qui est leur partage. L'Esprit provient de l'abandon mutuel du Père et du Fils l'un à l'autre. Il ne résulte pas de leur face à face comme personnes distinctes, mais bien de l'acte de leur union et de leur repos dans le mystère de la divinité. Tant bien que mal, nous pouvons nous représenter le Père et le Fils à partir de la filiation qui nous constitue tous. L'Esprit - lui - défie toute représentation car il est en personne la pureté du don. En union au mystère de Jésus, nous ne pouvons nous aussi nous ouvrir au don de l'Esprit que par le mouvement de l'abandon, au terme d'un entier dessaisissement de nous-mêmes. Nous n'avons pas d'autre mode de participation à la vie des trois Personnes divines que de nous laisser attirer dans le mouvement de l'abandon filial de Jésus. Le mystère de l'Incarnation déploie dans l'histoire de Jésus, puis dans la nôtre, la réalité originale des relations des Personnes divines entre elles. Si le Fils en Dieu ne peut produire l'Esprit qu'en s'effaçant devant le Père, il traduit le même mouvement dans sa condition humaine en allant jusqu'à l'extrême de l'abandon.

Quand le Père nous donne le Fils par son Incarnation, il nous donne tout et ne peut rien nous donner de plus : *« Lui qui n'a pas épargné son propre Fils, mais l'a livré pour nous tous, comment, avec son Fils, ne nous donnerait-il pas tout ? »* (Rm 8,32). Le salut en Jésus-Christ révèle et restaure la filiation divine de l'homme. C'est par son obéissance jusqu'à la Croix que Jésus est accompli dans sa mission filiale : *« Tout Fils qu'il était, il apprit par ses souffrances l'obéissance, et, conduit jusqu'à son propre accomplissement, il devint pour tous ceux qui lui obéissent cause du salut éternel »* (Hé 5,8-9).

C'est le don de soi au Père qui accomplit Jésus dans sa filiation. Ce don est ultimement signifié et réalisé quand il remet au Père son Esprit en disant que tout est accompli (Jn 19,30). Cet acte d'abandon plénier qui est le plus grand acte d'amour de l'histoire des hommes fait suite à la demande vitale que Jésus a proférée pour accomplir l'Ecriture : *« J'ai soif »* (Jn 19,28). A travers cette demande, à la fois la première et la dernière de la vie, Jésus en sa solitude est tourné vers le Père qui est la source d'eau vive (Jr 2;13 ; cf. Ps 41,2-3). Seul aussi le Père peut

exaucer cette demande en faisant du Fils Ressuscité la source de l'Esprit figuré par l'eau vive jaillie du côté ouvert du Crucifié (Jn 19,34). La vie du Ressuscité atteste son entière liberté filiale par la louange du Père et son adoration. La condition du Fils en Dieu s'est pleinement communiquée à son humanité. Le signe en est que Jésus vivant associe son humanité et la nôtre à la production éternelle de l'Esprit en Dieu. Dès lors, en Jésus, Dieu rend un homme capable pour les autres de transmettre le don divin : donner Dieu. C'est ici l'enseignement dernier sur le don. Non seulement l'homme est capable par l'amour de donner ce qu'il n'a pas, mais même il peut donner ce qu'il n'est pas : le pur don infini, l'Esprit, Dieu !

Dans l'histoire des hommes, l'expérience mystique la plus profonde est l'acte d'amour où le Fils Incarné remet sa vie dans les mains du Père. Il meurt par amour, il meurt d'amour. La pureté de son amour tient à l'opacité de la nuit de Gethsémani. Henri Suso écrit, *« un abandon au-dessus de tout abandon est de s'abandonner dans l'abandon »*[7]. C'est en s'abandonnant au Père dont il se sent abandonné que Jésus associe son humanité au jaillissement éternel de l'Esprit. L'Esprit est le don issu de l'abandon, c'est-à-dire de la pureté de l'amour qui livre jusqu'à sa capacité de vivre et d'aimer.

C'est ici que se nouent de manière exemplaire et définitive la docilité entière à l'Esprit Saint et la solitude qui sont le fond de la vie mystique. La solitude mystique est la communion à la solitude de Jésus au Jardin des Oliviers. Ce fut l'intuition de Pascal dans *le mystère de Jésus* :

« Jésus est le seul dans la terre, non seulement qui ressente et partage sa peine, mais qui la sache : le ciel et lui sont seuls dans cette connaissance »[8].

---

7. **Le livre de la Sagesse Eternelle. Œuvres Complètes.** Tr. fr. par Jeanne Ancelet-Hustache. Paris, Seuil, 1977, ch. IX, p. 346.

8. **Pensées,** éditées par Brunschwicg. Paris, Hachette, fragment 553, p. 574.

Ce qui fait la solitude de Jésus, c'est qu'il est le seul à connaître adéquatement la sainteté du Père et à se consumer de passion pour lui. Peu après la fin de la révélation évangélique, le témoignage d'Ignace d'Antioche nous donne l'écho fidèle du disciple qui a su pénétrer et imiter le secret du cœur de son Maître :

« Il n'y a plus en moi de feu pour aimer la matière, mais en moi une eau vive qui murmure et qui dit au-dedans de moi : 'Viens vers le Père' »[9].

III

Les formes de la solitude du mystique

La solitude du mystique n'a de soi rien à voir avec l'isolement ni avec la fuite au désert. Maître Eckhart disait déjà au XIVe siècle dans sa ville de Strasbourg : *« On peut être plus seul au sein d'une foule qu'au fond d'un désert ! »* Il précédait les analyses de nos sociologues contemporains sur la « foule solitaire ». Mais si discrète que puisse être la solitude du mystique, elle se traduit pourtant habituellement par des formes repérables que nous allons pointer en prenant pour exemple Jean de la Croix.

Nocturne solitude

Le poète de la Nuit, le chantre de la *« mélodie silencieuse »* et de la *« solitude sonore »*[10] a été avant tout un guide spirituel. C'est justement dans les avatars de sa pratique de l'accompagnement qu'il a connu le creuset de sa solitude. A travers son itinéraire-type, ce sont

9. **Lettre aux Romains,** VII 2-3.

10. **Cantique Spirituel,** B, 15, op. cit.

toutes les formes de la solitude du mystique qui vont livrer leur raison d'être et leur sens. Au demeurant, le choix de la solitude qui a caractérisé et conduit toute la vie de Jean de la Croix apparaît avec une force tranquille et même une joie exultante dans les trois premières strophes du poème de la Nuit :

Au sein d'une nuit obscure,
Brûlante d'un amour plein d'angoisse,
Oh ! quelle heureuse aventure ! Je sortis sans être vue,
Quand tout, chez moi, déjà reposait...

A l'obscur, en sûreté,
Par l'escalier secret, déguisée,
Oh ! quelle heureuse aventure !
A l'obscur et en cachette,
Quand tout, chez moi, déjà reposait...

Au sein de la nuit bénie,
En secret - car nul ne me voyait,
Ni moi je ne voyais rien -
Sans autre lueur ni guide
Hors celle qui brûlait en mon cœur.[11]

La traduction française parvient à rendre la redondance des figures de la solitude. La pleine obscurité de la nuit préserve de toute rencontre en écartant le risque de voir ou d'être vu. Les précautions s'accumulent à l'envi « *déguisée..., par l'escalier secret..., en cachette...* » Tout concourt à marquer la solitude qui conduit à l'union d'amour avec l'Aimé. Cette nuit qui est la figure la plus expressive de la solitude recouvre le contraste de la paix et de l'angoisse, comme aussi de l'obscurité et de la lumière. L'angoisse tient à l'ardeur de l'amour qui suscite la sortie de soi pour la marche dans la nuit à la rencontre de l'Aimé. La paix désigne le vécu intérieur simplifié par l'aspiration d'un unique amour. Sans contredire à l'obscurité de la nuit, l'ardeur de l'amour se fait lumière invisible du cœur. L'amour par son recueillement et sa dynamique assume les contraires, angoisse et paix, obscurité et lumière, et il les dépasse sans les annuler grâce au mouvement de l'abandon. La

11. **Poèmes mystiques**, DDB, p.14.

confiance en l'Aimé peut en effet ouvrir à une certitude plus forte que toute inquiétude intérieure. La marche au sein de la nuit est d'une grande sûreté pour qui se laisse conduire par celui qui est la lumière inaccessible et le chemin de la vie. Le chant de louange à la nuit bienheureuse de la délivrance et de la rencontre d'amour n'enlève rien à la souffrance qui enveloppe les conditions de la délivrance et c'est là que nous retrouvons les risques et les fruits de l'accompagnement spirituel.

On imagine volontiers les mystiques comme des guides spirituels réputés qui ont fait école, avec un prestige social mesurable à l'afflux croissant de leurs disciples. La situation réelle est à l'ordinaire beaucoup plus contrastée. L'épreuve typique de l'itinéraire mystique est l'interrogation voire la mise à distance de la part des plus proches. Ceux qui ont fait le plus souffrir Jean de la Croix furent ses propres frères, les carmes de la réforme thérésienne, avec en première ligne certains de ses anciens novices qu'il avait personnellement formés. Quand on veut aider quelqu'un à recouvrer une entière liberté spirituelle, l'épreuve la plus inattendue mais la plus habituelle est de ressentir en soi et de partager quelque chose du combat spirituel de l'autre et de sa division.

Cette épreuve est d'autant plus lourde que tous les appuis viennent à manquer. Jean de la Croix souligne le fait que les maîtres spirituels patentés, théoriciens sans expérience, ne comprennent rien à la pédagogie de l'Esprit quand il prépare quelqu'un à la liberté de l'amour[12]. Certes, l'absence d'appuis humains radicalise l'appel à s'abandonner à l'Esprit Saint.

Le silence de Dieu

Tout cela ne serait rien encore sans le silence de Dieu. L'itinéraire mystique aboutit à tout le contraire de la consolation garantie, voire de l'enchantement secret dans la souffrance. L'épreuve la plus acérée de la nuit est le sentiment d'être abandonné par Dieu. Mais en cet extrême de la solitude, l'épreuve s'intériorise et se personnalise. Laissé à lui-même, le mystique subit, dans son monde imaginaire et dans son affectivité,

12. **Vive Flamme**, B3, 30 - 62, **op. cit.** 1507-1524.

l'absolu contraire de ce qu'il a découvert dans la rencontre de Dieu et de ce qu'il a choisi de vivre. Sous ses diverses facettes, c'est la même épreuve qui se déploie, par le jeu de la solidarité la plus intime avec ceux que l'on a voulu enfanter à la Parole de vérité. Il s'agit de part en part d'une communion à la solitude de Jésus à Gethsémani quand il s'abandonne au Père, pour se livrer à l'Esprit Saint.

C'est la figure de Jonas qui permet à Jean de la Croix d'évoquer au mieux la solitude du mystique. Il traite cette figure de façon très surprenante dans la *Nuit Obscure* en disant que Jonas est non seulement avalé par le monstre marin, mais *« digéré »*[13]. C'est dire le sentiment de l'anéantissement et du rejet comme un déchet. Exilé les derniers mois de sa vie et persécuté par ses proches, il se compare de nouveau à Jonas rejeté par la baleine sur un rivage inconnu ! Jonas dévoré, dégluti et réduit en nourriture périssable ! Quelle est la mauvaise mère représentée par la baleine ? Est-ce Dieu ou la clique des persécuteurs ? Jean de la Croix ne se plaint de personne. Il s'agit peut-être du sentiment de la solitude, comme pour le Pastoureau esseulé.

IV

La pureté du cœur

La solitude du mystique est en première et en dernière instance le choix de vivre en présence de Dieu et pour Dieu. En ce sens, la solitude n'est autre que le consentement au mystère de notre vocation personnelle par la reconnaissance de notre filiation divine. La solitude du mystique est tellement inhérente à la rencontre de Dieu le Père qu'elle peut et doit apparaître à l'intérieur même de toute conduite de désir et de toute activité, de toute rencontre interpersonnelle et enfin de tout lien d'amour. Ici, la solitude n'est autre que la pureté du cœur, autrement dit la préférence de Dieu en tout. Nous situerons d'abord globalement la pureté du cœur, avant d'insister sur l'humilité et le détachement.

La pureté du cœur, c'est l'amour de Dieu qui envahit et qui oriente toute la vie, qui simplifie et unifie tout, qui est la source et la fin de

13. **Nuit obscure,** livre 2, ch.6, 1, p. 986.

tout. La pureté du cœur, c'est tout attendre de Dieu seul, mais n'attendre rien de Dieu que Dieu. C'est ne rien garder pour soi et tout redonner à Dieu dans l'offrande et la louange. C'est se vouloir instrument de Dieu et pur canal, sur un fond de réceptivité et de docilité spirituelles. La pureté du cœur est la simplicité de l'accueil du don du Père dans un cœur sans partage.

Si elle est la condition de tout et le but de tout dans la vie de l'amour, la pureté du cœur est en son fond le fruit de l'humilité. Acceptation pacifiante de nous-mêmes en notre pauvreté, l'humilité nous ouvre au don de l'Etre du Père. La reconnaissance de notre faute devient la confession privilégiée de la miséricorde du Père, qui est l'expression accomplie de la pureté de son amour pour nous.

Quant au détachement, il est tout le contraire de l'indifférence psychologique ou de l'inhibition. Le détachement est bien plutôt le mouvement d'abandon et d'adoration qui scelle et accomplit le don de l'homme dans la création artistique comme en tout amour. Le détachement véritable suppose l'émerveillement devant la beauté du monde et de toute la création de Dieu. Le « rien » n'est pas quelque chose, mais il est un sentier, c'est-à-dire la hâte de poursuivre sa route sans se fixer à ce qui n'est pas Dieu.

Après une quinzaine d'années d'errance dans sa quête de l'amour et du bonheur, Augustin, avec un lyrisme très sûr, demande à toutes les créatures de le conduire à la beauté du visage du Père, leur créateur.

« Et j'ai dit à tous les êtres qui entourent les portes de ma chair : 'Dites-moi sur mon Dieu, puisque vous ne l'êtes pas, dites-moi sur lui quelque chose'. Ils se sont écriés d'une voix puissante : 'c'est lui-même qui nous a faites'. Mon interrogation, c'était mon attention ; et leur réponse était leur beauté »[14].

Déchiffrer la présence du Créateur dans l'harmonie du monde naturel, adorer sa sagesse cachée en tout événement, retrouver le visage du Ressuscité en tout visage d'homme purifié par l'épreuve de la pauvreté, c'est une école de longue patience envers soi-même. La purification de la mémoire conduit à l'espérance. Le chemin vers la pureté du

14. **Confessions X,** VI.9, Bibliothèque Augustinienne, vol. 14, pp. 156-157, DDB 1962.

cœur n'est autre que la conformité au mystère de Jésus en son humilité filiale et son abandon.

C'est l'Écriture comme parole de vérité qui conduit à la pureté du cœur, en même temps que celle-ci ouvre à l'intelligence de l'Écriture. La solitude du mystère est la condition pour lire, entendre et écouter la Parole de Dieu dans l'Écriture. Davantage encore que le silence en soi-même et sur soi-même, il s'agit ici de la disposition à l'abandon. Pour écouter Jésus, Verbe du Père, il faut marcher à sa suite. La simplicité et le fond de l'expérience mystique, c'est de rejoindre Jésus là où il s'est retiré dans la solitude pour prier le Père. La solitude du mystique c'est apprendre en tout à tout attendre du don de Dieu. Elle est le consentement radical à la vie filiale.

Jean-Claude SAGNE

Christoph THEOBALD

« Communion des saints » et solitude

Nous ignorons ce que la foi populaire met sous l'expression énigmatique de « communion des Saints ». La nouvelle religiosité rend perplexe : elle marie une montée des croyances en l'après-mort à une récession de la foi en Dieu. C'est le sens humain de cet article du symbole apostolique qu'il faut scruter : que nous dit-il de nos affrontements à la solitude et de la fragilité de nos liens ? La transcendance ne protégeant plus, chacun est condamné à élaborer sa réponse à la précarité actuelle du sens. Il faut tenir debout sans s'isoler et lutter pour n'être pas englouti par des environnements sociaux successifs. La solitude est la victoire sur l'isolement et la fusion. Ce fut le combat des saints qui, chacun, ont tracé un chemin unique, hors des normes communes. Leur courage montre que nul ne peut vivre à la place de l'autre, et il enseigne que la singularité d'être soi est possible au quotidien. Les saints ont aidé les autres par leur action, leur pardon rompant le cycle de la violence, leur intercession ouvrant la communication au coeur de l'incommunicable. Les saints nous émeuvent par l'humanité de leur combat. Ils nous apprennent à affronter la détresse et la mort dans la confiance à Dieu, source de tout lien.

Il arrive qu'on entende des chrétiens confesser leur attachement à la « communion des saints ». De tous les articles du Symbole des Apôtres, ce n'est pourtant pas le plus commenté dans les homélies du dimanche ! Que visent-ils donc par cette expression surprenante ? A les écouter, à y réfléchir, sans doute une expérience qu'ils partagent avec beaucoup de leurs contemporains, sous de multiples formes, où l'Église enseignante ne s'y retrouverait pas toujours, et où il reste probablement beaucoup d'informulé.

Pensons au culte des morts qui se ranime tous les ans au mois de novembre et donne sa couleur mélancolique à la Toussaint, devenue pour beaucoup jour de pèlerinage sur les tombes de leurs disparus. Ou qu'on songe aux multiples célébrations d'anniversaire en l'honneur de tel ou tel « héros » de la vie nationale, culturelle ou sociale, réplique de ce que sont, dans l'Église, les canonisations avec leur cortège de manifestations locales de piété populaire ; ou encore à la persistance, sur notre sol européen, de pratiques plus ou moins magiques pour communiquer avec un autre monde. Apparemment, nous restons bien convaincus que l'histoire de l'humanité et de nos peuples est faite de vivants et de morts. Certains sociologues pensent même pouvoir discerner « une dissociation déjà ancienne (...) entre la croyance en Dieu, qui ne cesse de diminuer depuis 1968, et la croyance en une vie après la mort qui remonte actuellement (...) comme s'il se formait autour de l'après-mort et des croyances parallèles une religiosité diffuse de plus en plus autonome par rapport au christianisme »[1].

Depuis que le cosmos des mystères chrétiens a perdu une large part de sa crédibilité et, surtout, sa force de régulation culturelle et sociale, les croyances chrétiennes sont en effet comme « retraitées », une par une, dans l'humus de nos sociétés, qui en profitent pour les tester sur leur poids d'humanité. Pourquoi ne pas accepter ce test pour la « communion des saints », et voir ce qu'il nous apprendra ? Je voudrais donc méditer, dans ces pages, sur ce que ce mystère central du christianisme dit de l'humanisation des humains, espérant découvrir par cette voie son sens et sa force évangéliques. Quel peut être le point de départ ?

1. Yves LAMBERT, « Les jeunes et le christianisme : le grand défi », **Le Débat** 1993, N° 75, 70.

On s'est interrogé, dans le passé, sur la signification du mot *sanctorum* dans l'article du Symbole des Apôtres sur la « communion des saints », guère attesté d'ailleurs avant 400. Il semble viser à la fois tous les fidèles actuellement vivants (les *saints* au sens paulinien du terme), les saints au sens plus restreint (« car depuis le commencement du monde, les patriarches..., les prophètes, les apôtres, les martyrs, tous les autres saints, qui ont été, qui sont, qui seront, ne forment qu'une seule Église »[2]) et les biens que tous partagent, en particulier les réalités sacramentelles (les *sancta*)[3]. Pour nous, le point de départ du test s'est considérablement déplacé. Ce n'est plus tellement la question de l'extension de la « communion des saints » (qui en fait partie ?) que nous posons. Mais nous nous demandons d'abord comment cette croyance répond à ce qu'il y a de radical dans notre expérience d'hommes et de femmes de la fin du XXe siècle, et qui est, me semble-t-il, la solitude, et même la solitude sous des formes parfois dramatiques. « Communion » et « sainteté » devront donc se soumettre au test de la « solitude ». Finalement que nous disent-elles du « mystère de nos liens » , qui semble garder, jusque dans l'épreuve, son pouvoir secret de nous rendre humains ?

I

« Ce n'est pas le diable qui rend l'homme solitaire...»

La solitude est en effet notre expérience fondamentale la plus courante. Mais au lieu de la qualifier tout de suite négativement, mieux vaut réfléchir à sa situation particulière dans nos sociétés modernes où elle est liée à la question du sens et de l'orientation de la vie, éprouvée par la plupart d'entre nous comme un problème vital non résolu. Dans la mesure où nos traditions religieuses supposaient acquise la référence à la transcendance, elles nous protégeaient, pour ainsi dire collectivement, contre la radicalité de cette expérience. Mais aujourd'hui plus

2. Cf. L'exposé du symbole baptismal aux catéchumènes par Nicéta de Rémésiana au début du Ve siècle (« *Explanatio symboli habita ad competentes* », 10, dans **Patrologie Latine**, LII, 871).

3. Cf. le catéchisme du concile de Trente qui joint les trois aspects dans son explication du symbole (part. I, c. IX, § 24-28).

rien ne vient au secours des individus. A chacun d'élaborer ses réponses pour son propre compte. Là est probablement le noyau dur de notre solitude.

Par ailleurs, il est vrai que l'éclatement des conditions de vie imposées à beaucoup ne les aide pas à donner sens à leur existence : longueur des trajets quotidiens, distance grandissante entre vie professionnelle (quand elle existe) et vie familiale réduite à quelques heures de *week-end*, déchirures diverses à l'intérieur des familles, jusqu'à des séparations et à des recompositions douloureuses, émergence de mondes ou de planètes séparés dans les écoles et autour, etc... -sans parler de certaines cités populaires où les conditions d'une existence sociale digne de ce nom n'existent pas-. Nous vivons en effet dans des sociétés de plus en plus différenciées où les appartenances multiples, imposées par la mobilité sociale, sont devenue règle générale. Chacun de nous a plusieurs vies ; chacun de nous vit des investissements d'énergie multiples et différenciés. En même temps, nous subissons l'expérience d'un temps de plus en plus fragmenté. Si l'identité personnelle est liée à ce qu'on en peut dire et raconter à d'autres (Hannah Arendt a parlé de « l'identité narrative » des sujets), ne doit-on pas remarquer que les récits personnels sont souvent interrompus, par suite des ruptures dans les conditions de vie, des déracinements successifs, des discontinuités irréparables dans les relations et des blessures non encore cicatrisées ? D'où la fréquence des oublis et des dénégations du passé qui marquent si profondément les récits de beaucoup, ou les rendent même impossibles.

On a pu définir la société moderne comme structurellement incertaine d'elle même. Et, en effet, les grands systèmes collectifs d'interprétation sont en crise. Ils préservaient autrefois les groupes humains et leurs membres contre ce que l'expérience de contingence, l'épreuve d'un avenir radicalement ouvert, d'un temps et d'un espace discontinus, pouvait avoir d'insupportable ou d'angoissant. Tout se passe aujourd'hui comme si les individus se trouvaient devant une alternative redoutable : ou bien se résigner à fonctionner simplement dans chacune de leurs vies (familiales, professionnelles, associatives ou militantes, etc.), et s'enfoncer progressivement dans un isolement intérieur, masqué souvent par le paravent d'une fusion sans faille avec les modes et les discours de leurs environnements successifs ; ou bien résister de toutes leurs énergies à la menace de leur mort comme sujets, en affrontant la question du sens de leur existence et en laissant se façonner en eux, par-delà

les conditions de vie qui leur sont faites, une véritable identité humaine. « Tenir debout » dans cette situation n'a rien de « naturel » et ne relève d'aucune évidence : c'est à chaque fois comme un étonnant « miracle ».

C'est alors que la solitude commence à montrer ses vertus positives. Elle apparaît comme la victoire sur l'isolement ou sur la fusion avec le milieu ambiant. Loin de s'opposer aux liens avec d'autres, elle fonde, au contraire, notre capacité à communiquer avec autrui et à entrer en communion avec lui. Ne faut-il pas avoir pris conscience, à une certaine profondeur, que l'existence est une aventure éminemment personnelle, et que personne ne peut la vivre à notre place, pour vraiment comprendre l'itinéraire d'un autre et se trouver en connivence avec lui ? Nous savons bien que nos liens humains nous font vivre ; mais peut-être avons-nous plus de mal à reconnaître que l'expérience, ô combien heureuse, d'être désiré et attendu, notre capacité de désirer et d'attendre un autre, et peut-être beaucoup d'autres, sont illusoires si elles ne reposent pas sur le respect mutuel de ce qui fait chacun de nous unique et donc solitaire. Et qui découvre un jour le poids d'humanité que peut représenter un itinéraire personnel, se met à admirer ceux et celles qui tiennent debout sur leur propre chemin parce qu'ils portent les fardeaux de l'existence, les uns pour les autres. Expérience élémentaire d'une communication de grande profondeur humaine, assurément, qui se signale parfois par un simple silence attentif à la relance inespérée du récit de l'autre par un événement heureux de sa vie, rencontre, naissance, réussite inattendue, que sais-je ?

La vie solitaire et originale des saints

C'est à ce carrefour d'expériences que nous rencontrons aujourd'hui les saints. Le caractère individuel et même dangereusement personnel de leurs aventures a été souvent gommé dans le récit de leur vie. La plupart se situaient pourtant à distance de ce qui était de leur vivant la règle ou norme d'une bonne vie chrétienne : l'originalité de leurs manières devait inévitablement les conduire à la solitude. Certes, il est toujours possible après coup de reconnaître dans leur style une possibilité authentique de vie chrétienne pour d'autres, et l'Église l'a fait en les canonisant. Mais ne risque-t-on pas d'oublier trop rapidement que leur itinéraire, jalonné d'hésitations et d'avancées inattendues, n'était nullement tracé d'avance ; que leur discernement des esprits obéissait à une conviction intime que la volonté de Dieu, absolument unique à l'égard

de chacun, devait être cherchée, à leur époque, de manière toute nouvelle ? Qu'on pense à l'aventure du *poverello* saint François, aux conflits d'un saint Ignace avec l'inquisition espagnole et, plus tard, à son combat pour l'originalité de son ordre ; qu'on songe aux persécutions subies par saint Jean de la Croix et à son emprisonnement humiliant ; ou qu'on réfléchisse au risque d'une mise à l'index couru par tel ou tel docteur de l'Église (comme Robert Bellarmin sous Sixte V). Ces exemples, et bien d'autres encore, montrent que la vie des saints n'a rien d'évident pour leurs contemporains et qu'elle comporte une bonne dose d'originalité et d'inventivité : créateurs d'un style nouveau, ces solitaires incarnent en effet des manières nouvelles de vivre, gracieusement proposées par Dieu à telle époque de notre histoire.

Que l'Église les intègre en même temps dans l'immense communion des saints, célébrée à la Toussaint, n'enlève rien à la solitude où ils ont vécu leurs aventures. Au contraire ! Si tel ou tel a pu vouloir commencer son itinéraire en suivant un grand saint du passé (saint Augustin émerveillé et enflammé par la vie de saint Antoine ou saint Ignace désirant faire ce qu'avaient fait saint François et saint Dominique), tous ont dû renoncer un jour à imiter pour tracer un chemin qui serait absolument unique. C'est sur cette voie qu'ils ont alors redécouvert, et par surcroît, l'extraordinaire présence de tous ceux et de toutes celles qui ont osé, avant eux et en même temps qu'eux, prendre chacun sa propre route. L'entrée dans cette communion, fondée sur la singularité inaliénable de chacun, se vit pleinement quand disparaît l'orgueil discret si souvent mêlé à la solitude, pour laisser progressivement place à une pauvreté qui permet d'accueillir les autres comme richesse, et à une humilité qui donne la force de vivre sans crainte comme un parmi d'autres. Le paradoxe de la communion des saints n'est-t-il pas dans cette « nuée de témoins » (Hé 12, 1) qui nous entourent, au moment même où nous atteint l'appel à poser un acte de foi et de confiance en la vie que nul ne peut vivre à notre place ?

La sainteté au quotidien

Nous sommes moins attirés aujourd'hui par le caractère exceptionnel ou héroïque des saints ; ils nous rendent plutôt attentifs à une certaine expérience d'humanité, vécue par une foule innombrable d'êtres humains. Ce qui est visible dans leur existence particulière nous invite à

nous tourner vers l'anonymat d'une sainteté quotidienne, celle de tous les saints. Une sainteté cachée qui se vit comme allant de soi et sans attirer l'attention, qui montre ainsi que, dans ces choses-là, « la main gauche » de l'Église « ignore ce que fait sa main droite » (Mt 6, 3). Tant de gens, en effet, marqués par les difficultés de leurs conditions d'existence, affrontent courageusement le risque de leur mort comme sujets, cherchant à orienter leur vie de manière sensée, faisant de leur solitude un lieu de communication, et se laissant dépouiller par la vie jusqu'à goûter, avec grande modestie, leur seule vraie richesse, qui est les autres.

N'importe qui peut contempler cette sainteté au quotidien sous ses multiples formes, participer à l'immense conversation de nos contemporains, attentif à leurs silences et à leurs récits, et être, un jour, ému d'admiration devant les ressources inépuisables de l'histoire humaine. C'est peut-être dans cette étrange expérience, toute profane, qui conjugue la conscience d'une solitude inaliénable et le sentiment d'appartenir à une humanité aux frontières invisibles, que se manifeste, anonymement, celui qu'on peut appeler le Dieu de tous les saints, le Dieu commun : « Ce n'est pas, en effet, le diable qui rend l'homme solitaire, mais sa ressemblance avec Dieu »[4].

II

« Ils viennent de la grande épreuve...»

Les saints ne sont pas seulement une manifestation étonnante de notre capacité humaine de vivre, au cœur de la solitude la plus profonde, une communion plus profonde encore ; ils proclament aussi une victoire. Mettre en premier les aspects positifs d'une solitude, donnée avec la singularité de nos existences, ce n'est pas pour autant nier qu'elle est aussi, pour beaucoup de nous, un lieu de grande épreuve.

La solitude prend souvent la couleur d'une distance ou d'une absence, d'une absence irrémédiable même quand l'autre, conjoint ou ami, m'est enlevé par la séparation ou la mort ; quand apparaît au grand jour tout ce qu'il subsistait, dans nos relations, de désir de fusion,

4. FYNN, **Anna et Mister God,** Seuil, Paris, 1976, p.57.

d'isolement intérieur, et donc de refus larvé de la solitude de chacun, d'où maintenant la douleur d'un deuil mêlé d'apitoiement sur soi ; quand, enfin, se montre, peut-être, mon incapacité à entrer en relation avec autrui et à l'aimer en vérité.

Parfois la solitude vient de l'affrontement à la méchanceté et au mal : souffrance physique et morale de ceux et celles qui ont été marginalisés ou rejeté des circuits économiques et culturels de la société ; de celui qui, agissant selon sa conscience dans sa vie professionnelle ou dans la cité, se voit incompris et abandonné même par les plus proches, arrêté dans sa carrière. Et qu'on pense à ce que peuvent ressentir ceux qui sont l'objet de manœuvres stratégiques pour le pouvoir, par tous les moyens, jusqu'au mensonge et à la calomnie, utilisés pour enlever à « l'adversaire » toute dignité humaine.

Mais là où la solitude est finalement la plus rude, c'est dans la maladie et dans l'approche de la mort. Quand la souffrance que personne ne peut porter à ma place me renvoie à la singularité de mon existence. Au moment d'aborder, dans un acte ultime d'abandon, la solitude absolue.

Nos conversations quotidiennes sont donc traversées de lamentations, d'accusations et de gémissements, de questions sans réponses, de « comment ? » et de « pourquoi ? », il suffit d'avoir des oreilles pour s'en apercevoir. Mais ne peut-on pas dans ces murmures entendre aussi des silences qui sont autre chose que des mutismes, et des victoires sur l'enfermement dans le deuil ou l'incapacité d'aimer, sur le mal et la méchanceté, sur les résistances intérieures à s'abandonner et à accepter sa mort ? Il faut avoir un regard de contemplatif pour percevoir les énergies spirituelles qui permettent aux humains d'affronter avec tant d'endurance et de courage les épreuves que la vie leur propose ; ou pour discerner, au cœur même de leurs solitudes, les victoires déjà remportées. Mais quelles victoires ?

« *Admirabile commercium* »

Habités par cette question lancinante, allons de nouveau à la rencontre des saints, pour apprendre d'eux à reconnaître dans la sainteté anonyme de tous les jours quelques aspects plus spécifiquement chrétiens.

L'extraordinaire victoire de leur vie est, en effet, de surmonter toute séparation, sans nier en rien la solitude ultime des êtres devant Dieu. Ainsi peut-on oser définir leurs combats, par ailleurs si infiniment variés. Les saints savent bien que personne ne peut « quitter sa propre place ». Et pourtant, quelque chose en eux, force d'âme, largeur de vue, hauteur de perspective et profondeur du sentir, leur permet à la fois de « se mettre à la place d'autrui » et d'entrer dans un échange de sympathie et de compassion actives avec beaucoup. Porter autrui, se laisser porter par autrui (Ga 6, 2), voilà la victoire de la sainteté sur la séparation. « Échange merveilleux » (*admirabile commercium*) que la tradition chrétienne connaît sous trois formes au moins.

D'abord, l'action pour autrui, l'amour du proche et du lointain, même des ennemis. Mais jusqu'où ? Jusqu'au renoncement à ses propres intérêts, voire à sa propre vie ? Oui, en effet ! Et si cela paraît exorbitant, il suffit de regarder pour voir que tout est déjà joué dans l'affrontement quotidien à la violence, dans nos simples réactions spontanées de sympathie ou d'antipathie.

Mais ce dessaisissement peut aller encore plus loin, jusqu'à mettre en jeu ce qui est au centre de notre vie, la communion avec Dieu. Certains l'ont osé. Moïse a voulu être rayé du livre de vie avec son peuple (Ex 32, 32) ; Paul a désiré être séparé du Christ, rejeté, pour ses frères (Rm 9, 3). On ne peut être plus clair : l'amour ne vise pas d'abord la communion. Il ne s'intéresse à autrui que pour lui-même. A celui qui aime en vérité, la communauté, qu'il ne cherchait pas, est donnée par surcroît.

L'attitude de Moïse et de Paul annonce une deuxième forme d'échange, la prière pour autrui. Prière universelle pour tous les vivants, qui est une victoire encore plus radicale, en un sens, sur la séparation, parce que l'intercession pour autrui suppose, de la part de l'orant, un aveu d'incapacité à le rejoindre personnellement et de son désir d'enjamber par une parole intérieure les abîmes qui séparent les uns des autres la multitude des êtres humains. Que ma prière parte de la nécessité et de la peine d'autrui, et que j'entre par là dans ses préoccupations, ses joies, ses fragilités, ou sa faute, n'est-ce pas déjà une manière discrète d'entrer en communication avec lui au lieu même de l'incommunicable ? Mais quel dépassement des limites psychologiques, quand la prière des saints atteint aux dimensions de l'humanité ou descend dans l'affrontement de la méchanceté et du mal, en intercédant pour

ceux qui les haïssent. Non seulement la charité des saints mais aussi leur prière intriguent ceux qui disent prier, même sans une foi explicite en Dieu. Instinctivement, ils savent que l'intercession des saints au profit d'un autre est l'expression la plus pure de leur sortie de soi ; ils pressentent que l'acte de prier pour quelqu'un d'autre suppose entre les êtres une communion invisible qui échappe pourtant aux prises de celui même qui prend appui sur sa solidité.

C'est dans le pardon, enfin, victoire ultime sur la séparation qui vient du mal, que l'échange « merveilleux » atteint sa densité la plus forte. Bien sûr, le pardon suppose normalement l'aveu de la faute, comme la remise d'une dette suppose aussi qu'on l'ait demandé. Mais là où se révèle le véritable sens de la remise ou du pardon, c'est quand ils sont accordés par le saint avant tout aveu ou toute demandé. Là est l'extraordinaire force du pardon, dans le courage du premier pas, dans le renoncement à toute réciprocité et à exiger ce qui est dû, dans la capacité enfin à prendre sur soi la violence et la faute d'autrui. Risque mortel du pardon ! Son seul appui est l'espérance que la fragilité, la vulnérabilité de celui qui s'expose sans armes, touchera l'« adversaire » au cœur, et que s'arrête ainsi le cercle infernal de la violence qui répond à la violence. Nulle part ailleurs, en tout cas, se manifeste plus clairement que la sainteté est une victoire sur la séparation, et la communion une grâce toujours inattendue.

La sainteté, combat messianique

Grâce aux récits de la vie des saints nos yeux s'ouvrent pour voir en profondeur le drame messianique de l'histoire humaine, le combat de la vie, vécu par « une foule immense que nul ne peut dénombrer, de toutes nations, tribus, peuples et langues » et la victoire de « ceux qui se tiennent debout devant le trône et devant l'agneau » (Apo 7, 9). L'aventure de la sainteté, telle qu'elle apparaît dans l'action, la prière et le pardon, renvoie en effet, sans le savoir, à celui que le récit biblique désigne par l'énigmatique métaphore de l'agneau. Si les saints sont, à leur époque, comme d'autres messies, d'autres Christ, chacun victorieux à sa manière de multiples séparations, ils posent tous une question à leur entourage : d'où cela leur vient-il ? Leur énergie spirituelle, disent-ils, leur vient du Christ. Cela suppose qu'ils s'appuient sur une communication mystérieuse qui, au moment même où ils vivent d'elle, les laisse à leur solitude.

Mais peu importe, pour le moment, la source de cette communion des saints. Devant notre désir de la tester sur son poids d'humanité, nous la voyons reculer sans cesse dans sa profondeur. Retenons simplement que les échanges et les victoires sur la séparation qui spécifient la sainteté chrétienne, continuent à fasciner nos contemporains, aux prises avec la solitude sous ses formes dramatiques d'enfermements, d'incapacités d'aimer, d'affrontements à la méchanceté, de résistances intérieures à accepter sa mort. Encore une fois, ce n'est pas une vertu spectaculaire et héroïque qui nous touche dans les saints ; souvent ils ne vivent rien d'autre que ce que vivent beaucoup d'anonymes. Ils nous émeuvent par l'humanité de leur combat. Nous avons besoin qu'ils soient reconnus publiquement, que l'Église nous montre ainsi très concrètement qu'elle n'est pas une institution éthique qui enferme chàcun dans ses devoirs moraux, mais un lieu où est proclamée la victoire effective et toujours historiquement située de la grâce de Dieu sur toute séparation. Les saints auraient-ils donc le pouvoir de nous consoler dans nos combats, de nous rejoindre dans les épreuves que nous vaut notre solitude ? Que leur charité, leur prière et leur pardon puissent réellement nous atteindre, comme le pensait saint Augustin, cela supposerait une communication qui dépasse les limites de la mort, une communion des saints, morts et vivants, dont nous avons du mal à croire qu'elle existe et à comprendre l'énigmatique réalité.

Nos questions et notre méditation nous ont donc conduits à distinguer dans la sainteté anonyme que nous rencontrons tous les jours quelques aspects messianiques. C'est l'Esprit, croyons nous, qui attire les humains, du fond de leur solitude, vers ceux et celles que la tradition a désignés comme d'autres Christ. C'est peut-être dans cette expérience d'une attraction, mêlée d'épreuves et de victoires, que se manifeste déjà celui qu'on appelle le Dieu de Jésus-Christ : « "Ces gens, vêtus de robes blanches, qui sont-ils et d'où sont-ils venus ?", demande l'Ancien. "Ils viennent de la grande épreuve. Ils ont lavés leurs robes et les ont blanchies dans le sang de l'agneau. C'est pourquoi ils se tiennent devant le trône de Dieu"» (Apo 7, 13s).

III

Le mystère de nos liens

Nous sommes partis, dans notre « test », de l'être singulier qu'est chacun de nous et du pluriel que nous sommes. Loin de s'opposer aux liens avec autrui, la solitude fonde notre capacité à entrer en « communion » avec lui. Et quand la « sainteté » se mêle à cette histoire de communication, quand, jusqu'au bout, l'autre est aimé pour lui-même, alors la solitude et ses aspects dramatiques, toutes les formes de séparation, nous éprouvent, au point de creuser en nous l'attente d'une victoire messianique, la communion des saints, cet impossible, tant désiré et déjà vécu.

Au commencement était le lien

Nos liens quotidiens sont en effet le mystère par excellence de l'humanité. Le moindre échange entre nous, l'échange entre les saints, l'échange des saints avec nous, les vivants, qu'impliquent-ils ? Comment croire, comprendre et réaliser que, dans nos liens, « la mort a été engloutie dans la victoire » (1 Co 15, 54) ? Questions qui invitent à une conversion du regard : engagée depuis le début, il faut maintenant la laisser se développer jusqu'au bout.

Si, spontanément, nous envisageons la question du sens, dans nos sociétés modernes, à partir de notre solitude, cette même modernité nous a aussi appris à penser le sujet en fonction de ce qui le précède : la langue, immédiatement donnée dans un pluriel indépassable, comme « point de passage », de la nature à la culture, à jamais insaisissable. Affirmer ainsi la préséance de la langue et de la culture sur la parole particulière, c'est reconnaître aussi, avec tant de penseurs, la Bible et bien d'autres récits d'origine, que le lien nous précède, lien parental et lien social. C'est dans l'élément de la langue ou du lien que nous accédons chacun, par un travail solitaire, à une parole unique de sens, marchant toujours sur une ligne de crête, entre le risque de chute dans le « on dit » et la quête stérile de notre propre originalité.

Au commencement était le lien ! Nous nous en apercevons précisément au moment où l'autre s'absente ou nous est définitivement enlevé, et quand le lien invisible qui nous faisait vivre se manifeste en toute pureté,

laissant sa trace charnelle dans le corps de « celui qui reste ». Il se découvre alors comme suspendu, pour exister, à ce lien. Quelle conversion du regard peut s'amorcer ici : guérison de la vue pour voir le lien invisible, et ouverture des oreilles pour entendre enfin une parole digne de l'épreuve !

On pourrait en effet dire, pour en comprendre l'enjeu, que notre mort comme notre naissance sont pour nous les garants de notre inaliénable singularité et, à ce titre et au même titre, ce qu'on appelle la grâce. Comment imaginer que la vie continue indéfiniment, ce qui enlèverait tout son poids à notre existence et l'engloutirait dans une insignifiance plus mortelle que la mort ? Heureuse mort ! Mais ne faut-il pas tenir en même temps que le lien invisible entre les êtres, qui se manifeste là où ils sont le plus singuliers, à leur naissance et à leur mort, est, à son tour, comme suspendu à leur existence pourtant si radicalement contingente ? Comment imaginer une langue sans corps parlants, un lien quand il n'y a plus d'êtres communicants, perdus dans le néant et l'oubli ? Les traditions humaines n'ont cessé de tourner autour de cet énigmatique paradoxe de notre condition, dans laquelle la solitude de chacun se reçoit déjà de la relation tandis que la relation n'acquiert consistance que des êtres uniques, laissant à la mort, comme à la naissance, le soin de nouer et de défaire en même temps les deux.

Par-delà la mort

Mais n'y aurait-t-il pas encore autre chose dans ce mystère de nos liens ? Peut-être ce que Fynn a pu apprendre quand il tenait la petite Anna sanglotante dans ses bras : « Sous l'écran des larmes filtrait une ardente lumière. Et si Dieu a fait l'homme à son image, ce n'est certes pas en beauté, ni en intelligence, ni par les yeux, les oreilles, les mains ou les pieds, mais en intériorité. ... Ce n'est pas le diable qui rend l'homme solitaire, mais sa ressemblance avec Dieu. Oui, c'est la plénitude de Dieu, qui ne peut s'exprimer, et qui ne peut rejoindre son espace parfait, qui fait la solitude de l'homme. Anna pleurait sur les autres. Sur eux qui ne voyaient pas la beauté de ce moignon de fer, ses couleurs, les formes géométriques de ses paillettes, sur eux qui ne voyaient rien. Anna aurait voulu qu'ils se joignent à elle pour explorer passionnément ce monde nouveau »[5].

5. Ibid.

C'est vrai qu'il y a, au fond de l'être humain, un excès de passion (d'explorer, de voir, par exemple), débordement d'être pour l'autre et capacité extrême de se laisser affecter par lui ; bref, une démesure d'intériorité. Le mystère proprement divin, « paternel » pourrait-on dire, de cette « démesure » en l'homme, c'est - tout simplement -qu'elle est « à la mesure » de chacun. Mais la « limite » entre « mesure » et « démesure » est si incroyablement mobile, qu'elle ne cesse de travailler et de tarauder nos consciences (cf. Lc 6, 38). Habitués à des frontières précises, nous voudrions fixer aussi celle-là, une fois pour toute ; par des lois ou, ce qui est pire encore, par des comparaisons entre nous (cf. Lc 18, 11). Jamais pourtant la démesure de l'un sera à la mesure de l'autre. Et quand la conscience triomphe enfin de toute comparaison pour être reçue dans le royaume de l'incomparable, elle découvre cette aisance qui est la marque de tant de saints : aisance qui met à l'aise, conscience d'une unicité incomparable qui fait exister celle des autres, tout en exposant la fragilité de la « limite » qui la traverse à leurs questions, à leurs conseils et à leur reconnaissance.

Si la plénitude divine en nous vient à bout de nos mortelles comparaisons des uns avec les autres, c'est qu'elle atteint vraiment en nous la peur, peur de la mort, à la frontière incertaine de la démesure divine et de nos mesures humaines. Une voix résonne dans les multiples récits de l'humanité, dans la Bible et, ultimement, dans l'Évangile de Jésus, la voix du Père qui prononce l'unique parole à la hauteur de notre épreuve : « Aujourd'hui, je t'ai engendré » (Lc 3, 22 et Ac 13, 33). Sa douceur, celle de l'Esprit, invite celui qui entend cette voix à lâcher la fascination de la mort, à la laisser devenir non-événement : conversion du regard qui découvre que la mort n'est pas seulement limite nécessaire pour garantir notre singularité solitaire, mais aussi et surtout la manifestation gracieuse de la démesure de Dieu à la mesure de tant et tant de mesures humaines, devenues toutes, de ce fait, incomparables. Comment ne pas comprendre alors que solitude et lien adviennent en même temps et mutuellement se renforcent ? La communion des saints est l'expérience du Dieu qui est résurrection parce qu'il est mystère du lien entre des incomparables.

Le combat contre la fascination de la mort n'est pas pour autant une mince affaire, le récit de la vie de saint Antoine le Grand, tant relue et représentée dans l'art occidental, nous le montre. On dirait que la sacralisation de la mort dans la civilisation égyptienne reste notre

grande obsession. En effet, le saint égyptien du IVe siècle l'affronte à sa manière : mais il nous émeut encore par deux aspects intimement liés, son retrait progressif dans la solitude où court le rejoindre la multitude, son combat solitaire contre la fascination de la mort et la démystification de ses fantasmes par où passe sa découverte du mystère de l'altérité de Dieu. L'aisance est au début et à la fin de ce récit de combat : « La chose n'est pas difficile ; si nous demeurons tels que nous avons été crées... »[6], répète-t-il à ses disciples. Et, quand il les quitte définitivement : « Et maintenant, mes enfants, Antoine fait route, il n'est plus avec vous ». « Après ces paroles, conclue le narrateur, ses disciples l'embrassent. Il étendit les pieds et regardant amicalement ses compagnons, réjoui par leur présence, il resta couché, le visage joyeux. Il les quitta et rejoignit les Pères »[7].

*

* *

Le test d'humanité de notre foi en la communion des saints reste donc toujours à faire, par les individus, les communautés chrétiennes et par la société, tant que notre solitude, menacée par la fascination de la mort ou par le mal, risque de nous pousser vers l'isolement ou la fusion avec l'environnement, tant que la civilisation cultive globalement un rapport déshumanisant avec la fin de la vie. Les morts et les vivants font l'histoire humaine. Beaucoup en sont convaincus. Mais croire en la communion des saints nous invite à renoncer à toute manipulation magique en ce lieu d'abandon radical qu'est la mort, à découvrir que les saints, loin d'être des « héros » sacralisés, sont de la même terre que le plus petit d'entre nous, et à célébrer le lien entre tous les vivants, créé par l'humble victoire de la démesure divine dans nos consciences humaines.

Christoph THEOBALD

6. Saint Athanase, **Antoine le Grand, Père des moines**. Trad. Benoît Lavaud. Le Cerf, Paris, 1989, 30-32 (No 20).

7. **Ibid.,** 101-104 (Nos 90-92).

Bernard REY

Chronique

LA QUÊTE DU VRAI JÉSUS

Les publications simultanées des histoires de Jésus, dues à Jacques Duquesne et Jean Potin[1], ont marqué de façon médiatique la rentrée éditoriale d'octobre 1994. En lisant les quatrièmes pages de couverture de ces livres, on comprend pourquoi. Le premier ouvrage, y lit-on, « distingue ce qui est sûr de ce qui ne l'est pas, le certain de l'incertain, le probable de l'improbable ». Quant au second, « fondé sur toutes les connaissances accumulées depuis plusieurs décennies dans le domaine biblique », il est «absolument unique» et fait « revivre l'*histoire vraie* de Jésus, non seulement telle que la foi en rend compte, mais aussi telle que la science la perçoit ». Depuis les conclusions désabusées d'Albert Schweitzer sur les Vies de Jésus, il y a près d'un siècle, aucun bibliste n'avait osé afficher pareil optimisme. Serait-il désormais possible d'écrire une biographie de Jésus ?

Dans cette chronique, je me propose de prendre la mesure de cet événement éditorial, en présentant les objectifs visés et les méthodes mises en œuvre par les deux auteurs, en évaluant la signification d'une telle quête de l'histoire vraie de Jésus, en dégageant enfin quelques leçons du succès et de certaines réactions concernant le livre de J. Duquesne.

Le même souci d'informer

Catholiques l'un et l'autre, et dotés d'une longue expérience de journaliste, nos auteurs ont en commun la passion d'informer. Pour *J. Duquesne*, il s'agit de « raconter la vie de Jésus de la manière la plus complète, la plus claire, la plus respectueuse et la plus... vivante possible, en tenant compte des derniers résultats des travaux des spécialistes en tous genres, ou de leurs dernières hypothèses ». *J. Potin*, quant à lui, entend répondre à une triple préoccupation des croyants et des non croyants : accéder à la vérité historique des événements concernant Jésus, lire les évangiles, seul accès possible à sa personne, connaître le milieu et l'époque où Jésus a vécu.

Les deux auteurs ont un même objectif, mais ils n'empruntent pas exactement les mêmes voies pour les atteindre. *J. Duquesne* désire partager à ses lecteurs les nombreuses données scientifiques, qu'il a découvertes avec joie en lisant les ouvrages exégétiques qu'il recevait en service de presse ou en hommage ; son approche est plutôt profane. *J. Potin* a une perspective religieuse, car il prend en considération la recherche croyante. Ces deux accents différents expliquent en partie leur méthode respective.

1. Jacques DUQUESNE, **Jésus**, Desclée de Brouwer/Flammarion, 1994, 371 p. ; Jean POTIN, **Jésus, l'histoire vraie**, Centurion, 1994, 528 p.

Des mises en œuvre différentes

Les deux ouvrages ne restituent pas l'ensemble de la biographie de Jésus, mais leurs récits s'organisent autour de quelques repères assurés : baptême de Jésus par Jean, prédication en Galilée, le temps des oppositions, la montée vers Jérusalem conclue par l'événement tragique du vendredi saint, l'espérance née au matin de Pâques avec l'annonce de la résurrection du crucifié. A partir de ces repères sont organisés plusieurs thèmes centraux concernant l'enseignement de Jésus, sa situation au milieu de son peuple, ses miracles. A ces occasions, de nombreux textes évangéliques sont présentés et commentés. La façon de traiter ces ensembles varie selon les deux auteurs.

J. Potin, exégète de formation, propose un texte dépourvu de notes. Il ne renvoie donc pas ses lecteurs aux études scientifiques sur lesquelles il s'appuie manifestement, mais il insiste sur la lecture des évangiles, très largement reproduits dans la traduction effectuée pour la liturgie catholique, ce qui souligne la portée pastorale de son travail. Pour lui donner une dimension ecclésiale évidente, il ouvre son étude par la présentation des débuts de l'Église au jour de la Pentecôte. Bien que la « mise en scène théologique » de cet « événement » soit peu soulignée, l'idée de cette entrée en matière est excellente, car elle présente d'emblée la naissance et la croissance de l'Église primitive et permet d'expliquer la nature des textes sur lesquels on va travailler.

L'attention portée aux récits évangéliques conduit l'auteur à proposer une lecture complète de l'évangile de Marc, auquel sont ajoutés de nombreux passages propres à Luc et à Matthieu. Le choix des caractères gras visualise tout au long de l'ouvrage cette trame évangélique. Les lecteurs ont donc l'occasion de rencontrer l'ensemble des épisodes relatés par les évangiles, que l'auteur met en situation de façon vivante et explique avec profondeur. Ainsi se trouve atteint son objectif essentiel : donner accès à l'histoire de Jésus, située dans son époque et ses traditions, et lue du point de vue des évangélistes dont les motivations et les caractéristiques sont clairement expliquées.

A propos des divers récits présentés, J. Potin se pose la question de leur dimension historique. En-deçà des traditions évangéliques qui interprètent les faits dont elles parlent, il tente de remonter aux événements de l'histoire de Jésus. Comme tout exégète, il n'ignore pas que cette détermination est assez difficile à effectuer ; il sait aussi que les interprétations peuvent être nombreuses et sont souvent controversées. Il a ses choix, et, selon les textes, se prononce avec une plus ou moins grande détermination pour l'historicité ou maintient une réserve.

J. Duquesne travaille de seconde main, car il n'appartient pas au cercle des biblistes qu'il considère, sans connotation négative, comme des « docteurs de la Loi ».

Il fait donc largement appel aux écrits de ces derniers, et l'on sait qu'il a soumis l'ensemble de sa rédaction à l'un d'entre eux, le P. François Refoulé, ancien directeur de l'École biblique et archéologique française de Jérusalem. A le lire, on perçoit que la confection de son ouvrage lui a demandé un travail considérable qu'il convient de saluer : sur plusieurs points l'auteur a résumé des dossiers renfermant une documentation très sérieuse. N'étant pas du métier, il lui arrive de ne pas évaluer avec justesse les différences de niveau qui existent entre les documents utilisés et certaines explications apparaissent courtes et non exemptes d'erreurs. Reconnaissons cependant que la plupart de ses références, abondamment citées dans les notes placées à la fin de l'ouvrage, renvoient à des études scientifiques de valeur assurée, même si, sur certains points, on aurait aimé une investigation plus large.

La pédagogie utilisée à plusieurs reprises par J. Duquesne est assez caractéristique de son souci de ne pas « lâcher ses lecteurs ». A propos d'un sujet ou d'un épisode, il propose d'abord un récit très réaliste. Grâce à ses talents de romancier, on s'y croirait : nous sommes aux noces de Cana, avec Jean dans le désert, etc. Puis l'auteur s'interrompt et dit, en substance : certains spécialistes estiment que ce n'est pas historique, c'est de la théologie... S'ensuit la présentation de diverses hypothèses, ce qui ne conduit pas toujours à des conclusions certaines ; il arrive aussi à l'auteur de donner son sentiment personnel.

A cause des nombreuses références fournies, cette façon de procéder est susceptible d'aider les lecteurs, peu informés des recherches bibliques ou habitués aux vieux schémas, à revoir leur position et à découvrir que l'interprétation des textes n'est pas donnée immédiatement. A moins qu'ils ne soient choqués par le ton souvent cavalier (voire déplacé) du récit et par sa forme romanesque qui se trouve parfois en dysharmonie avec la qualité spirituelle des textes évangéliques. Il faut signaler également que l'auteur ne craint pas de mentionner un certain nombre de mises en questions, effectuées par les recherches bibliques, non pour troubler systématiquement les lecteurs, mais pour leur montrer que d'autres points de vue peuvent manifester des richesses qu'une lecture uniquement historiciste risque de cacher. Ce faisant, il met en question certaines données, tenues traditionnellement par l'Église catholique, comme la virginité de Marie avant comme après la naissance de Jésus, et il n'hésite pas à mentionner certaines opinions laissant ouverts des débats que l'Église catholique considère comme clos (par exemple celui des frères et sœurs de Jésus, ou, dans un autre registre engageant moins la foi, celui de l'historicité de certains miracles, comme la résurrection de Lazare ou l'eau changée en vin à Cana).

La méthode de J. Duquesne, il est vrai, manque de nuances. Quand il affirme qu'un récit a une portée théologique, il laisse parfois entendre que cela suffit à infirmer la référence historique du texte, comme le montre cette remarque significative, faite à propos d'un texte de Paul : « On quitte ici le domaine de l'histoire pour celui de la théologie et de la philosophie » (p. 293). Comme si la théologie et la philosophie ne pouvaient concerner l'histoire ! Par ailleurs, en traitant un récit évangélique avec l'ardeur du romancier, il induit le lecteur en erreur sur le genre littéraire des évangiles qui ne sont pas des faits divers. Il arrive aussi à J. Duquesne de ne pas mesurer la portée théologique d'une rédaction ou d'une expression évangélique, si bien que certaines interprétations s'en trouvent appauvries. Dans son souci de ne pas effaroucher son lecteur avec des explications trop techniques, il renonce également à l'informer dès le départ de la nature et des genres littéraires des évangiles, préférant reporter ces informations en annexe. On peut aussi critiquer sa répartition de la matière : soixante pages sont consacrées aux évangiles de l'enfance, mais quinze seulement concernent le message de Jésus, où il n'est pas question des béatitudes. Autre limite : il arrive à l'auteur de proposer son point de vue personnel sur des questions théologiques, sans fonder vraiment sa position et surtout sans connaître la véritable portée doctrinale de ce dont il parle (ainsi du péché originel et de la théologie de la rédemption) ; ce faisant, il sort manifestement des limites qu'il s'était assignées.

En ce qui me concerne, et contrairement à certaines critiques véhémentes, j'estime que ces défauts, qui ne sont pas mineurs, n'invalident pas l'intérêt global de cette publication. Avec les dossiers présentés, la personne et le message du Christ sont véritablement annoncés. Les déficiences signalées sont le fait de quelqu'un qui n'est pas un professionnel de l'exégèse ni de la

théologie. Cela n'en souligne que mieux son audace, car il savait fort bien qu'il s'exposait à semblables erreurs et critiques. Il a pris ce risque -et par la suite les coups ne lui ont pas été épargnés-, parce qu'il savait que, sous son nom et grâce à son renom, de très nombreuses personnes pouvaient être rejointes, que n'atteignaient pas les publications, pourtant très accessibles et qualifiées, issues des habituels circuits ecclésiaux.

Des rédactions évangéliques éclatées

Le projet commun aux deux auteurs est de donner accès au Jésus historique en dépassant une lecture superficielle des Écritures. Dans les deux cas, le chemin proposé aux lecteurs va des rédactions évangéliques à l'« histoire vraie » de Jésus -l'expression (fort ambitieuse) est dans le titre du livre de J. Potin-, quitte à ce que soit reconnue, pour certains récits, l'impossibilité ou la difficulté de préciser les contours précis des événements auxquels ils se réfèrent. Dès lors, un certain nombre de thèmes communs aux évangélistes sont répertoriés, et l'on s'interroge, par exemple, sur les faits qui se trouvent à l'origine des récits de miracle ou sur les paroles qui sont la source d'une parabole, d'une sentence ou d'un discours évangélique. Il convient de mesurer deux inconvénients majeurs, propres à ce type d'investigation.

Notons d'abord qu'une approche thématique fait éclater la cohérence des rédactions évangéliques. Chaque évangéliste propose un itinéraire correspondant à une pédagogie de la foi et répondant à des intentions précises. Il est possible de déceler celles-ci en analysant la progression du récit qui, sous sa forme définitive, constitue une unité, telle une mosaïque unifiant en une seule représentation, des pierres d'origines diverses. En d'autres termes, les nombreux passages évangéliques, dont il est question dans ces livres, doivent être interprétés en tenant compte du rôle qu'ils jouent dans l'ensemble évangélique d'où ils sont extraits. Il est légitime -et notre époque nous en donne souvent les moyens- de découvrir l'éventuel support événementiel d'un récit évangélique, mais il faut savoir que, ce faisant, le message des évangélistes risque d'être ramené à un dénominateur commun doublement appauvri. D'une part, on a éliminé l'apport spécifique du récit à la progression de l'évangile auquel il appartient, d'autre part on a écarté les appropriations qu'en ont faites les premières communautés chrétiennes, en ne tenant pas compte de la variété des rédactions, qui apparaît comme une gêne à ceux qui recherchent l'événement originaire, non comme une richesse.

En séparant les péricopes de l'ensemble de la rédaction auxquelles elles appartiennent, et en cherchant à les rattacher au Jésus historique, fût-ce au travers de multiples couches rédactionnelles, les auteurs enlèvent de surcroît aux textes une dimension ecclésiale. Tenter, par exemple, de comprendre la Cène de Jésus sans s'attacher aux traditions liturgiques rapportées par les évangélistes, c'est oublier qu'après Pâques le Christ se donne dans son corps ecclésial. Les paroles ecclésiales présentes dans les récits de la Cène ne peuvent livrer les paroles que Jésus a prononcées le jeudi saint, en revanche elles sont bien les paroles que le Ressuscité prononce dans son Église célébrant l'eucharistie au souffle de l'Esprit. Les paraboles mises dans la bouche de Jésus et expliquées par lui sont présentées dans les évangiles, portées par la foi des communautés qui en vivent et les réécrivent pour se les approprier. Et ceci vaut pour chaque sentence et chaque récit évangélique. Substituer le contexte de Jésus au contexte ecclésial, pour comprendre une péricope, c'est porter atteinte à ce que sont

les évangiles. En réalité une telle quête du Jésus de l'histoire, quelle que soit sa valeur scientifique, conduit le lecteur dans une direction opposée à celle que lui proposent le Christ ressuscité et la dynamique rédactionnelle du Nouveau Testament.

Une perspective inversée

Pour percevoir cette nouvelle limite, reportons-nous au récit de la rencontre entre Jésus et Marie de Magdala au matin de Pâques (Jn 20, 11-18). Marie pleure parce qu'on a enlevé son Seigneur et elle ne sait pas où on l'a mis ; elle veut aller le prendre (v. 13 et 15). Quand elle reconnaît Jésus qui prononce son nom, elle veut le saisir pour renouer la relation qui l'unissait à lui avant le drame de la croix. Son réflexe est de se tourner vers le Jésus de l'histoire, l'histoire passée. Le Ressuscité s'y oppose (« Ne me retiens plus ! »), car elle se trompe de direction. C'est en allant vers ses frères et en leur portant la bonne nouvelle qu'elle pourra vivre du Ressuscité. C'est désormais par la médiation de son corps ecclésial -et non de son corps historique d'avant Pâques- que se vivra, de façon médiate, la relation au Christ. Une leçon analogue peut être tirée de l'épisode des disciples d'Emmaüs : loin de rester figés devant la trace physique de leur maître, ils se mettent en route. La vie du Ressuscité n'est plus dans la trace, elle est dans le mouvement qui anime les disciples qui rejoignent leurs frères.

La quête du Jésus historique de la part des chrétiens recèle souvent un désir d'appropriation par-delà les médiations ecclésiales, ou en-deçà des rédactions évangéliques, elles-mêmes œuvre d'Église. Elle cache le secret désir d'un retour à l'origine fondatrice et sécurisante, supposée fournie par l'histoire dûment établie et vérifiée, alors que l'Esprit invite les disciples de tous les temps, à ouvrir de nouveaux chemins à la Parole. C'est la raison pour laquelle il y a quatre évangiles, et l'Église s'est toujours opposée aux tentatives de ramener les évangiles à un seul. Voilà pourquoi, « parties du visage unique et de l'enseignement du Maître, les premières communautés chrétiennes ont éclaté ce visage et cet enseignement en une multitude de langages et de perspectives parlantes pour leur foi»[2]. Saint Paul a la même perspective quand il écrit aux Corinthiens et, à travers eux, à ceux qui se prévalent d'une connaissance historique de Jésus : « Désormais nous ne connaissons plus personne selon la chair. Si nous avons connu le Christ selon la chair, maintenant nous ne le connaissons plus ainsi.»(2 Co 5,16).

Il ne s'agit pas de dévaloriser la recherche historique, mais d'en marquer la limite et les ressorts cachés. « L'histoire vraie » de Jésus, qui doit intéresser les chrétiens, est celle qu'ils sont appelés à écrire en vivant, grâce à l'Esprit, de l'évangile du Christ. C'est dans et par la vie des communautés qu'aujourd'hui doit se manifester la vérité de Jésus.

Des leçons à méditer

Les réactions suscitées par l'ouvrage de J. Duquesne sont connues et instructives. Dans sa déclaration d'intention, cet auteur estime que les résultats des recherches bibliques sont difficilement accessibles du fait de leur caractère technique et parce qu'ils ne sont pas largement diffusés. Ce propos n'est pas tout à fait exact, car

2. P.-M. BEAUDE, **Jésus oublié**, Cerf, 1977, p. 145.

il existe une abondante production biblique de lecture aisée[3], mais il a sa part de vérité.

Parce que leur origine paraît confessionnelle, du fait de leur publication dans des collections religieuses ou par des institutions ecclésiales, bien des livres sur Jésus ou sur la Bible ne quittent pas les circuits d'Église pour atteindre ce qu'il est convenu d'appeler le « grand public ». En revanche, du fait de son renom comme journaliste, voire comme romancier, J. Duquesne attire l'attention : il est perçu comme un homme de communication et une personnalité laïque (au sens de non-clerc), donc censée plus indépendante des hiérarchies ecclésiales, et par conséquent susceptible d'avoir une parole plus libre pour énoncer certaines vérités. Trois mois après sa parution, son Jésus avait rejoint plus de 200.000 lecteurs ! Ce succès mérite réflexion.

Une telle diffusion est le fruit des publicités mises en œuvre dans une société où règnent les grands médias. On peut le regretter, mais c'est ainsi. En tout cas, en ce qui me concerne, j'estime que tout chrétien devrait se réjouir d'une entreprise qui permet à des multitudes de gens, très à distance de l'Église et de ses publications, d'entrer sérieusement en contact non seulement avec les problèmes que pose la recherche du Jésus historique, mais surtout avec le message et peut-être même la personne du prophète de Nazareth.

Quelques instances ecclésiales ont renvoyé J. Duquesne à son métier de romancier et de journaliste. Mais la réaction de certains lecteurs, voire leur « désarroi » (cf. par exemple, le magazine *La Vie* du 3 novembre 1994), adressent indirectement à ces mêmes instances une grave question sur l'enseignement dispensé dans l'Église. Comment expliquer qu'une bonne partie du peuple chrétien catholique reste encore éloignée des sources bibliques et ne progresse pas dans l'interprétation des textes, alors que de larges efforts sont déployés, qu'il s'agisse des éditions religieuses ou des multiples propositions de formation ?

Quand des lecteurs catholiques se récrient en déclarant qu'on ne leur a jamais appris de telles choses, ou se réclament de leur catéchisme, ils ont en partie raison, et cela devrait interroger les responsables dans l'Église sur la façon dont les Écritures sont utilisées et commentées dans les documents officiels, y compris dans les récents et volumineux catéchismes. Ces réactions soulèvent également la question du statut accordé à la Parole dans l'Église, non seulement la Parole de Dieu, mais la parole de tous ceux qui constituent l'Église. Lorsque des fidèles sont davantage invités à recevoir du Magistère la vérité toute faite, qu'incités à chercher la vérité dans les Écritures, on ne doit pas s'étonner de les trouver démunis quand « ce qu'on leur a toujours appris » se trouve mis en cause[4]. A cet égard, il est révélateur que certains lecteurs, opposés au livre

3. Pour nous limiter aux publications récentes, signalons : Daniel MARGUERAT, **L'homme qui venait de Nazareth. Ce qu'on peut aujourd'hui savoir de Jésus**, CH-Aubonne, éditions du Moulin, 1990, 121 p. ; Gérard BESSIÈRE, **Jésus, le dieu inattendu**, Paris, Gallimard (Découvertes), 1993, 192 p. ; Michel QUESNEL, **Jésus-Christ**, Paris, Flammarion (Dominos), 1994, 126 p.

4. Dans **La Vie** du 3 novembre 1994, évoquant certaines réactions au livre de J. Duquesne, F. REFOULÉ écrit : « Les catholiques éprouvent généralement un grand besoin de certitudes. Ils attendent qu'on leur enseigne des croyances définitives. Les protestants ont une autre attitude : chaque individu, dans une démarche personnelle, étudie les textes lui-même pour essayer de construire sa propre idée de Dieu. Autrement dit, les protestants recherchent en permanence la vérité, alors que les catholiques attendent plutôt de la recevoir une fois pour toutes » (p. 62).

de J. Duquesne, se réclament plutôt du catéchisme que des Ecritures...

Ces questions de fond ne rendent pas vaines les interrogations plus immédiates, concernant les instruments de réflexion qui devraient permettre à un plus grand nombre de chrétiens d'être initiés ou d'accéder à une meilleure intelligence des évangiles. Dans ce contexte, profitant de « l'effet Duquesne », l'ouvrage de J. Potin est susceptible de rendre de bons services par la place qu'il accorde aux textes évangéliques, du fait de la richesse de ses informations tant historiques que bibliques, et parce que le ton employé n'est pas celui de la polémique ou des remises en question.

Il est donc souhaitable que les débats déclenchés par ce double événement éditorial ne soient pas trop rapidement clos ou récupérés. S'ils restent ouverts et suscitent la réflexion, ils sont susceptibles de favoriser des prises de conscience faisant naître, surtout chez les catholiques -moins avancés sur ce point que leurs frères protestants-, un mouvement durable en faveur d'une lecture plus éclairée et plus fructueuse des Écritures.

Bernard REY

Comptes-rendus

Olivier LE GENDRE, **Les masques de Dieu**, Québec, Cap St Ignace, Editions Anne Sigier, 1994, 215 p.

Ce livre a été écrit par un père de famille ; il y révèle son approche lente et difficile du visage de Dieu. Sa méditation nous conduit à la question qui trouble tant d'hommes de nos jours : Dieu, même s'il existe, est par trop lointain, trop insaisissable, et sa non-intervention dans les malheurs du monde, trop mystérieuse. Existe-t-il vraiment ? Et quel chemin suivre pour le rejoindre ?

Olivier Le Gendre répond : ce dieu que les hommes ont affublé de masques divers, suivant leur désir ou leur peur, n'existe pas. Mais, très proche de nous, discret et attentif, le dieu père attend. S'appuyant sur la fresque de la Chapelle Sixtine, il montre le doigt de Dieu qui n'atteint pas le doigt de l'homme. Adam reste assis, un peu nonchalant, Dieu tendu, au contraire, de tout son corps pour le rejoindre. Le regard de l'homme étonné et indécis ; le regard de Dieu toujours soucieux presque souffrant. Le symbole est clair.

Dans les premiers chapitres, l'auteur dénonce les différents masques dont l'homme affuble son Dieu pour l'ajuster à sa mesure. C'est alors l'éloignement de Dieu que ressent l'homme et le besoin de suivre le fantasme de son imagination ; il s'égare, chemine pourtant, s'inquiète d'un ordre qui lui échappe et tout à coup, dans la confiance, reçoit la parole divine « la confiance est le lieu où Dieu parle » (p. 40), mais il faut sauter dans le vide et l'abandon.

On lira p. 41 une bonne analyse de tous ces mouvements humains qui écartent de l'absolu ou y poussent. « La confiance a soif de vérité et la vérité a voulu avoir besoin de la confiance » (p. 44).

L'auteur aborde ensuite le silence de Dieu, souvent dramatique pour l'homme et qui peut provoquer sa révolte. Comment alors éviter la question de la Toute-Puissance, dont parle si bien Hans Jonas (*Le concept de Dieu après Auschwitz*, Paris, Payot et Rivages, 1994) ? Un pas est fait lorsque l'homme apprend à retrouver une présence dans ce silence et quand son propre silence répond à celui de Dieu. C'est alors que la communication vraie peut s'établir. Dans la confiance, la lumière et l'amour, l'homme comprend que la souffrance est « l'essence du monde, mais le Royaume de Dieu n'est pas de ce monde. »

Dans le chapitre intitulé « Prière », l'auteur analyse les sentiments humains qui traversent cette prière à Dieu quand l'urgence et l'angoisse cernent l'âme, quand l'abandon à la volonté du Père peut cacher aussi une défiance humaine. C'est aussi la découverte inquiétante de ce chemin de pauvreté qui s'allonge sur la vie entière : « on n'approche pas de la lumière sans trembler de s'y brûler. »

Il faut signaler un beau chapitre sur « La visite de l'Ange ». A l'image de Dieu, il est toute discrétion et toute délicatesse, même en présence des démons. Il a pour mission « d'installer une envie qu'il veut entretenir et développer. »

Au terme de ce livre, l'auteur s'interroge sur la nature de Dieu dans ses rapports à l'homme, révélée sous les images du visage, du regard et de la main. « Le regard qui se pose sur moi attire mon regard vers lui, me fait lever ». Ce Dieu porte un regard de père sur son fils et le veut confiant, debout, marchant vers lui de sa propre volonté. Il lui fait parcourir, le tenant par la main, les chemins de son monde.

Ce qui frappe dans cette longue méditation, c'est ce Dieu d'amour absolument gratuit qui ne demande rien, ni sacrifice, ni effort, ni prière même, seulement un regard. Un regard qui s'imprègne peu à peu du regard de Dieu dans une simplicité familière. Il semble que l'émerveillement soit réciproque, comme l'échange dans le pur amour.

Olivier Le Gendre est suffisamment poète pour trouver les mots qui conduisent à l'intelligence de la tendresse et illuminent un réel souvent insaisissable.

Louise REVELLIN

Bernard REROLLE, **Prier corps et âme**, Paris, Centurion, 1994, 160 p., 89 F.

Ce livre veut être un manuel pratique pour apprendre à prier avec son corps. L'auteur parle plutôt qu'il n'écrit, mais un texte supporte mal le ton, le vocabulaire, les images, les symboles employés. Tous ces conseils et confidences veulent rester familiers, mais la voix manque pour porter la conviction, entraîner l'adhésion. La voix, qui camoufle les banalités par le ton, estompe les longueurs et les bavardages par sa chaleur humaine.

Pourtant la lecture de ce livre est très utile : l'auteur dénonce la tendance à la cérébralité de la prière, à son verbiage distrait et il cherche à remettre l'homme, bien en équilibre sur ses pieds et conscient de chacun de ses gestes.

Pour ce faire, il propose une série d'exercices pratiques dont le but est de rendre l'esprit présent à chaque geste du corps. Il consacre, entre autres, différents chapitres aux pieds, au dos, aux yeux, à la marche, à la respiration. Et, à partir de cette « présence » retrouvée, l'esprit qui habite un corps apaisé retrouvera aussi la présence du divin et le sens du mystère.

Louise REVELLIN

Richard P. HARDY, **Saint Jean de la Croix, la part du pauvre**, Paris, Editions St Paul, 1994, 89 F.

Un livre qui traite de la sainteté aborde un sujet difficile. Il pourrait décourager le lecteur s'il l'entraînait trop vite à un niveau peu accessible. Mais l'auteur reste proche de son lecteur, il chemine avec lui, lentement, avec pédagogie, pour le laisser ensuite contempler le saint dans son rayonnement et son envergure.

Nous avançons pas à pas dans la connaissance d'un personnage qui s'avère très vite exceptionnel. Né de parents pauvres, mais courageux et déterminés, l'enfant va, au seuil de sa vie, devoir lutter contre bien des obstacles. A peine adolescent, il s'affronte à la misère humaine à l'hôpital où il travaille. L'auteur le montre là, déjà animé d'une charité peu commune et en même temps, adonné avec passion à l'étude. Cet enracinement dans la peine de ceux qui l'entourent a mûri sa réflexion, et pour lui, tous les événements prennent sens.

L'auteur le montre ensuite au monastère des Carmes, novice simple et consciencieux, très sensible à la musique, à la littérature, avide de connaissance. « Ce n'est que bien plus tard qu'il comprit au plus profond de lui-même, que la totalité de notre monde devait être intégrée dans la manière d'apprendre à aimer Dieu » (p. 29).

Tous ces chapitres montrent à quel point Jean de la Croix restait humain, l'un de nous.

Pourtant cette vie qu'il a choisie le laisse insatisfait, il songe à rejoindre les Chartreux, mais la rencontre avec Thérèse d'Avila -événement majeur pour lui- va orienter sa vie vers la spiritualité des Carmes Déchaux. Au fil des pages, on apprend les difficultés et les conflits qui agitent la vie de ces couvents, l'atmosphère passionnée où s'opère une première arrestation de frère Jean, sa délivrance grâce à un mouvement de soutien populaire, et la deuxième

arrestation, son internement dans des conditions scandaleuses, l'indifférence du roi malgré l'intervention de Thérèse d'Avila.

Le chapitre intitulé « L'épreuve » qui est la partie centrale du livre révèle les tortures physiques et psychologiques qu'a endurées Jean de la Croix ; à elles seules, elles pouvaient conduire un homme à la folie. Une douleur spirituelle s'y ajoute, indicible. Le prisonnier résiste, grâce à un exercice intellectuel révélant une fois encore la dimension humaine de sa personne. Cette terrible épreuve est à la source d'écrits et de poèmes d'une très grande beauté.

L'ouvrage est, en général, clair. Cependant, on pourrait regretter un manque de précisions sur les difficultés spirituelles du saint, mais comment entrer dans une telle intimité, sinon en lisant les œuvres directement, à la source ? L'auteur en a sélectionné quelques-unes à la fin de son livre, extraites de la *Nuit Obscure*, du *Cantique Spirituel*, et des *Poésies*. Ce sont des joyaux.

Le livre de R.P. Hardy sera profitable à ceux pour qui l'envergure de Saint Jean de la Croix serait un obstacle, plutôt qu'une invite à s'approcher de sa pensée contemplative. L'humain qu'il révèle, adoucit le personnage sans rien lui enlever de sa grandeur.

Louise REVELLIN

Michael DOWNEY, (ed), **The New Dictionary of Catholic Spirituality**, Collegeville, Minnesota, The Liturgical Press, 1994, 79 p., 50 $.

Le dictionnaire de Spiritualité, dont la rédaction a été dirigée par Michael Downey, représente un remarquable instrument de travail. J'ai consulté un certain nombre d'articles, j'en ai travaillé quelques autres. J'y ai toujours trouvé une information sûre, une pensée ouverte et fortement structurée, un jugement plein de discernement, une connaissance non livresque du monde moderne. L'écriture est claire et le style, léger et agréable. Je ne saurais trop recommander l'usage de ce dictionnaire. Accessible de prix, d'un format agréable, il met à disposition de tous le meilleur de la réflexion et de l'expérience contemporaines dans le domaine de la spiritualité.

Christian DUQUOC

Jean-Marie LEROUX, **Athanase d'Alexandrie**, Paris, Editions de l'Atelier, 1994, 112 p.

Cette courte biographie d'Athanase n'apprendra pas grand chose aux spécialistes en histoire ou en théologie, ni même à ceux qui ont acquis une solide culture religieuse. Ceux-là remarqueront des manques qui leur feront apparaître l'exposé comme superficiel. Par exemple, Athanase avant son épiscopat (à trente ans) est présenté comme « secrétaire » d'Alexandre, son prédécesseur, et on ne dit pas qu'il fut diacre, ce qui est essentiel pour saisir le fonctionnement des institutions au IVe siècle. Plus grave : si le rapport entre le dogme nicéen de la pleine filiation divine de Jésus et la réalité de l'Incarnation proclamée par le Kérygme est bien mise en valeur, l'originalité de la théologie, déjà trinitaire, d'Athanase n'apparaît pas : rien sur la « procession » ni même sur une spéculation touchant le Verbe. Le livre néanmoins rendra service à ceux qui cherchent une information facile d'accès à une page d'histoire de l'Eglise qui, aujourd'hui encore, marque notre foi et sur un personnage attachant, vigoureux, résistant au pouvoir impérial, homme de conviction, ouvert cependant aux nuances.

Le style ne sent pas l'hagiographie, il reste simple et bien enlevé. Un choix de textes traduits permet d'entrer dans l'écoute du grand évêque et aussi dans celle d'Antoine, père des moines, dont — on le sait - Athanase fut le talentueux biographe. On trouvera également un lexique et des cartes.

Claude GEREST op.

Eugénie DEBOUTE, **Sans feu ni lieu. Un maître spirituel au temps de la Fronde, Jean-Antoine Le Vachet**, Paris, Médiaspaul, 1994, 172 p., 99 F.

Sœur Eugénie Debouté nous présente une vie du fondateur de sa congrégation, l'Union Chrétienne, née en 1661. Le personnage est très peu connu, et n'avait fait l'objet d'aucune biographie récente. Pourtant cet homme, né à Romans en 1601, prêtre en 1635, nourri des spiritualités ignatienne et bérullienne, a une certaine importance. Il a toujours vécu discrètement et pauvrement, mais il a été un des premiers compagnons de M. Olier, le fondateur de Saint-Sulpice, un ami de Saint Vincent de Paul et de Gaston de Renty, supérieur de la Compagnie du Saint-Sacrement, l'accompagnateur spirituel de nombreuses communautés religieuses féminines, ainsi que d'Henri Buch, le fondateur trop méconnu des communautés d'ouvriers.

C'est dire que ce livre, outre qu'il éclaire les origines de l'Union chrétienne, nous fait entrer dans les milieux dévots parisiens du milieu du XVIIe siècle. L'auteur fait bien revivre cette époque. Son style, agréable, rend l'ouvrage accessible à tous. Bien des parties de la vie de Le Vachet restent obscures, mais la description des lieux, des coutumes, de la spiritualité de l'époque permet d'imaginer de manière convaincante ce qui manque à la biographie.

Regrettons néanmoins l'aspect quelquefois trop hagiographique de l'ouvrage, dû à une perspective historique vieillie. L'auteur noircit en effet cette période, ce qui fait mieux ressortir les initiatives de Le Vachet. En fait, la réforme catholique a déjà bien démarré quand Le Vachet devient prêtre. Il n'est pas de la génération des premiers fondateurs. Mais il est de ceux qui poursuivent leurs efforts, et cherchent à approfondir, sans éclat, la réforme entreprise. Moins important sans doute que ses aînés, il n'est cependant pas sans mérites.

Yves KRUMENACKER

Domenico AGASSO, **Un Prophète pour l'Afrique** : Daniel Comboni, (traduit de l'italien) Paris, Editions Mediaspaul, 1994, 220 p.

Les missionnaires Comboniens, les soeurs Comboniennes, sont bien connus de tous ceux qui ont eu contact avec les missions catholiques en Afrique. Mais leur fondateur, Daniel Comboni, est loin d'avoir la notoriété qu'il mérite. Heureusement, son nouveau biographe, l'historien Agasso, va nous le faire connaître dans l'œuvre attrayante que nous présentons ici. Nous serons surpris par la variété des centres d'intérêt qui ont marqué l'existence de ce grand missionnaire : l'Afrique bien sûr, la lutte contre l'esclavage, le Concile Vatican 1 auquel il envoya un « *postulatum* », la situation de l'Italie obligée de se constituer dans et par l'anticléricalisme.

Comboni ne fut pas seulement fondateur (ou refondateur) de congrégations religieuses, mais aussi « Vicaire apostolique », pratiquement évêque de l'Afrique Centrale (Soudan, Ethiopie). Ajoutons que sa vie fut tourmentée, éprouvée par la maladie, les contradictions, les calomnies.

Le titre de l'ouvrage l'annonce comme un « prophète » et le contenu le justifie. Alors que ses contemporains d'Europe ne connaissaient l'africain noir que comme « *objet* » -objet à exploiter pour le colonisateur, objet de pitié pour le missionnaire- Comboni fait de lui un « sujet » (cf. p. 150) ; c'est à l'Africain qu'il confie la guérison et la promotion de l'Afrique. Aussi se tournera-t-il de plus en plus vers la formation de formateurs et d'un clergé autochtone. Il apparaît ici comme un prédécesseur du Père Lebbe.

Merci donc à D. Agasso de nous avoir fait découvrir ce découvreur.

Claude GEREST, op.

Le gérant : Ch. Duquoc / Imprimerie SÉZANNE - 69500 BRON
Dépôt légal : 2e trim. 1995 / Commission Paritaire : N° 50.845